九月虺丛书 12



# 至高的清贫

Altissima Povertà

吉奥乔·阿甘本著

蓝 江 译

九月虺图书

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

# 至高的清贫

Altissima Povertà

吉奥乔·阿甘本著

蓝　江译

九月陇图书

九月廼丛书 12

**至高的清贫**

吉奥乔·阿甘本著

蓝江 译

封面设计 九月廼

---

出版 九月廼图书

制作 九月廼图书

版次 2020 年 2 月版

字数 141 千字

---

本书纯属个人兴趣制作，不对外销售发行传播

# 目　录


序言………………………………………………（1）

第一部分　规则与生活……………………………（6）

第一章　规则的诞生………………………………（7）

第二章　规则与律法………………………………（44）

第三章　逃离俗世与建构共同体…………………（75）

槛……………………………………………………（92）

第二部分　仪式与规则……………………………（95）

第一章　生命规则…………………………………（96）

第二章　口述与写作………………………………（109）

第三章　作为仪式文本的规则……………………（116）

槛……………………………………………………（125）

第三部分　生命-形式……………………………（128）

第一章　发现生活…………………………………（129）

第二章　放弃法律…………………………………（159）

第三章　至高的清贫与使用………………………（179）

槛……………………………………………………（211）

参考文献……………………………………………（213）

# 序 言

本研究的目的是试图——通过研究修行的典型案例——来构建生命-形式[①]（form-of-life），也就是说，一种与形式紧密相关的生命，可以证明形式与生命须臾不可分离。从这个角度来看，本研究首先面对的是规则和生活之间关系的问题，这个关系界定了一种装置，即僧侣们通过这种装置，来实现他们共同生活的理想。问题并不在于——或并不仅仅在于——研究诸多清规戒律和禁欲方式，研究修道院和钟楼，研究孤独的祈愿和合唱的仪式，研究兄弟般的劝诫和残酷的刑罚，为了从罪恶和俗世中获得拯救，他们借此来构筑一种"循规蹈矩的生活"。恰恰相反，首先要理解

[①] 需要注意的是，在阿甘本这里，带连字符的 form-of-life（意大利语 forma-di-vita）,和不带连字符的 form of life（意大利语 forma di vita）是有区别的，带连字符 form-of-life 即阿甘本强调的不同于规则，也不同于生命的第三样东西，我们翻译为生命-形式。而不带连字符的 form of life 只是形式和生活的综合，翻译为生活形式——中译注。

一个辩证法问题，它奠定了两个词语规则与生活之间的辩证关系。事实上，这个辩证法十分深奥玄妙，在一些现代学者看来，在很多时候，这二者几乎是完全同一的关系："生活或规则"（vita vel regula），根据《教父清规》（*Rule of the Fathers*）的序言，或者用圣方济各的话来说"圣方济各会的规则和生活如下……"（Regula non bullata, haec est regula et vita fratrum minorum……）。然而，这里最好不要太在意 vel 和 et 两个词在语义上含混，相反，需要将修道院看成被两种彼此对立又相互纠缠在一起的力度彻底贯穿的力场。在它们的彼此张力关系中，出现了某种新的闻所未闻的东西，即生命-形式，它不断地接近于实现自身，又不断地错失了自身。修行的新意并不在于将生活和规范融合起来，或者事实与正确之间关系的新的变格。相反，那是一个非思（unthought），甚至在今天变得无法思考（unthinkable）的连贯性层面上的等同关系（identification），这就是 vita vel regula（生活或规则）, regula et vita（规则与生活）, forma vivendi（生活形式）, forma vitae（生命形式）等一些非常难以命名句式，在这样的句式中，规则和生活都丧失了我们所熟悉的意义，而同时指向了第三样东西。我们的任务恰其是揭示出第三样东西。

然而，在研究的过程中，若要让第三样东西出现并得到理解，似乎有一个困难，这个困难并不是诸如誓言和职业操守这样的，对现代人来说属于必须坚持的司法装置的东西。恰恰相反，它在教会史上绝对处于核心地位，而现代人对此几乎一无所知：仪式。僧侣们最大的愿望，并不是文艺复兴时期绘画用那些半裸的女性人物和攻击隐居圣安东尼的无形怪兽中所描绘的那些诱惑，而是期望在总体的无止尽的仪式或圣职（Divine Office）中形成的生活。于是，本研究一开始是想通过对修行的分析来界定生命-形式，而如今不得不应对一个未曾预见的，至少在表面上意想不到的一项误入歧途且与此毫不相干的任务，即责任（ufficio）考古学的任务（研究成果将会用另一本书来出版，标题为《主业：责任考古学》）。

这里只有对这个范式的初步界定——这个界定既是本体论的，也是实践性的定义，同时是存在与行动，神与人的交织，在整个教会的历史中，教会不停地塑造和阐释这个范式，首先是《使徒宪典》（*Apostolic Constitutions*）中不太清楚的规定，再到（13 世纪）门德主教纪尧姆·杜兰[①]（Guillaume Durand）的《圣

[①] 纪尧姆·杜兰（1230-1296）也被成为门德的威廉·杜兰（William Durand of Mende），是法国教规和礼拜仪式的作家，也是门德主教——中译注。

理宗规》（*Rationale divinorum officiorum*）和（1947年）通谕《天人中保》（*Mediator Dei*）中十分严谨的节制——实际上可以让我们非常贴近也非常遥远地理解这种体验，这就是生命-形式。

如果只能通过坚决反对仪式范式，才能理解修行的生活形式，那么对于本研究而言最大的考验就是对12-13 世纪的一种精神运动的分析，而这种精神运动在方济各会中达到顶峰。他们不再从教义和教规的角度，而是在生活层面上来界定他们的经验，从这个角度来看，他们似乎在修行历史上在各方面都至关重要，在方济各会中，强大与羸弱，得与失都达到了最强的张力程度。

所以，本书最后用对圣方济各的讯息的解释，以及圣方济各的清贫和使用（use）的理论来结尾。一方面，过于成熟的传记和太过宏大的圣徒传文字，用有些疯癫（pazzus）和愚蠢的人行面具，或者新基督的不那么人性的面具遮蔽了这一理论。另一方面，在教规和教会的历史范围下，仅仅局限于圣方济各的讯息的阐释，更多关注的是事实，而不是其理论含义。无论如何，迄今为止我们仍然没有触及到的东西或许就是方济各会最宝贵的遗产，西方必须回来面对这个遗产，并将其作为责无旁贷的使命：如何思考生命-

形式，一种完全脱离于对法律的理解和对身体和世界的使用的人的生活，这种使用绝对不能实体化为占有关系。再说一遍：认为生命绝对不能视为财产，只能看成一种公共之用。

这个任务需要对用的理论进行详细的考察——西方哲学甚至没有考察过用的理论最基本的原理——从此向前，需要批判操作性和治理性的本体论，这种本体论在不同的伪装之下，不断地决定着人类物种的命运。这个任务就是《神圣人》（*Homo sacer*）最后一卷的任务。

# 第一部分 规则与生活

# 第一章 规则的诞生

1.1 公元 4-5 世纪基督教见证了一种特殊文体的诞生，至少乍看起来，这种文体在古代世界里并无先例：这种文体就是修道宗规。这类文体的传统，在醒目的标题（至少从形式和表达来说）下，要说明的东西多种多样，文稿的开头用各种不同的标题来进行概括：如 vitae、vita vel regula、regula、horoi kata platos, peri tēs, askēseōs tōn makariōn paterōn, instituta coenobiorum, praecepta, praecepta atque instituta, statuta patrum, ordo monasterii, historiae monachorum, askētikai diataxeis……即便我们恪守对《修道圣规》（Codex regularum，即阿尼安尼的本笃在公元 9 世纪初期收集的 25 道古代宗规）基本用词的最狭义的概括，各个文本的差异并不太大。其中差异不仅体现在体量上（从近三百页的《圣主宗规》，到圣奥古斯丁宗规或第二代《教父宗规》的寥寥数页纸），也体现在措辞上（在巴西尔的僧侣和宗主之间的问题和回答

（erotapokriseis），收录在圣帕科缪（Pachomius）收录的一般性的戒律集中，以及《四教父规》（the Rule of the Four Fathers）中收录的教父们的口头教谕）。首先，它们在内容上有别，其中从对经文的解释或对僧侣的精神的塑造，到对于戒律和禁令的干瘪或谨慎的解释。至少乍看起来，这并不是司法作品，尽管这些东西会给出详细的细节，并作出精确的裁决，并宣称来管制个人组织的生活。这些并不是历史叙事，即便有些时候他们似乎记录了共同体成员的生活方式和习俗。这些也不是圣徒言行录，即便它们经常会在一定程度上与奠基性的教父圣者的生活传记很相近，以典范（exemplum）或生活形式（forma vitae）的方式来记录他们的行为（在这个意义上，纳西盎的格里高利说过，阿塔纳修(Athanasius)记录的圣安东尼的传记"用叙事形式（en plasmati diēgēseōs）规定的僧侣生活的规范（nomotheisa）"，参见纳西盎的格列高利的《神学讲演录》（*Oration*）21）。尽管它们最终目标毫无疑问是按照福音的箴言来救赎灵魂，来赞美神圣的事业，这些规则并不属于教会的文字和实践，与之判若云泥——这一点毫无异议，且十分确定。最后，它们也不是福柯用来分析晚期古典世界中的记载（hypomnemata）或伦理实践。其核心任务就是对个

体和集体的人的生活和习俗的治理。

治理的研究旨在说明，在这些看似十分陌生和怪异，且对于现代读者十分晦涩难读的文本中，发生了什么样的变化。这个变化——在某种程度上或许要比同一时代的司法、伦理、教会或历史文本中的变化更为重要——与法律以及与伦理、政治都是相冲突的。这也意味着，唯有当彻底地重新概括出这些概念，才能将人类行为和规范，“生活”和“规则”之间的关系衔接起来，若非如此，我们就无法思考现代的伦理-司法上的合理性。在整个意义上，生活或规则（vita vel regula），规则和生活（regula et vita），生活规则（regula vitae）并不是重复命名。相反，在今天的研究中，它们界定了历史和解释学张力的域，而这个域需要重新思考两个概念。倘若规则可以毫无保留地与生活融合起来，那么规则是什么？如果人的生活与规则没有什么区别，那么人的生活是什么？

1.2 要完美理解一个现象，就要看对它的模仿。1534 年，在《巨人传》（*Vie très horrifique du grand Gargantua*）的结尾，拉伯雷说明了，高康大（Gargantua）为了奖励跟他一起创下了不朽功勋的僧侣，为他建了一座修道院，并命名为泰勒美（Thélème）修道院。

在详细描述了建筑的建筑结构所有特殊之处（“修道院是六角形的形状，每一个角上都建有一个坚固的圆塔”（en figure exagone, en telle façon que à chascun angle estoit bastie une grosse tour）《巨人传》pp.41/118），住宿的安排，泰勒美修道院的袍衣的风格，以及他们的年龄之后，拉伯雷进一步解释了他们“如何打理他们的生活方式”（comment estoient reiglez leur manière de vivre），但十分明显，这里的方式就是对僧侣规则的模仿。和其他模仿一样，可以看到它一点一点地将僧侣的生活方式倒转过来，这种生活方式就是谨慎地依照时钟的节奏和神圣事业建立起来的，乍看起来，似乎没什么规矩：

因为在这个世界的修道院里，一切都由时间来指引、限制和管制，条例规定，那里没有任何的时钟或日晷，但所有的工作都是相机而行，因为高康大常说，他知道最浪费时间的事情就是算时间——这有什么好处呢？世界上最傻的事情就是用铃声来控制自己，而不是依照良善感受和理解来统治自己。(《巨人传》pp.37/116-117)

他们所有的生活不是按照律法、章程或规则，而

是按照他们的意志和自由选择来运作的。他们睡够了就起床，当他们感觉想干些什么了，就喝水、吃东西、劳动、睡觉，没有人会吵醒他们，没有人会强迫他们喝水，吃东西，或干点别什么。高康大确立的规则。在其规则下只有一条：干你想干的事情。(《巨人传》pp.60/127）

有人说，泰勒美修道院“是反修道的修道院”（Febvre,pp.165/158）。不过，倘若我们看得更仔细些，这就不仅仅是将秩序颠倒为紊乱，将规则颠倒为无序。即便规矩只有一条，但规矩仍然存在，并有一个作者（“高康大订下了规则”（ainsi l’avoit estably Gargantua））。结果，尽管他一点一点地将所有的义务都取消了，变成了所有人无条件的自由，但其仍然与僧侣的戒律高度一致：“共同生活”（cenoby，即 koinos bios），在所有人那里为了所有人而完善共同生活（“愉快地一起和谐生活”（unianimes in domo cum iocunditate habitare），这就是一个古老的规则）：

有了这种自由，他们会通过值得称道的竞相仿效，全部一起做他们喜欢干的一样事情。如果有人说：“我们喝点东西吧！”他们都会一起去喝，如果有人说：“我

们到外面去玩吧！”他们都会一起去。（《巨人传》pp.61/126）

然而，这种简略地概括规则，并不是拉伯雷的发明，我们要回到第一道修道宗规的作者那里，更具体点说，即回到圣奥古斯丁那里，在他对《约翰一书》（7.4.8）的评注中，他用真正的高康大的条文来概括了基督教徒生活的戒律：“做你想做的事情”（dilige et quod vis fac）。此外，这也完全符合某种类型僧侣的生活方式，按照圣卡西安（Cassian）开创的传统，这些僧侣曾被轻蔑地称为“撒拉把人”（Sarabaites），他们唯一的戒律就是随性和自愿（pro lege eis est desideriorum voluntas）。拉伯雷的模仿，尽管在表面上有点喜剧色彩，若我们将泰勒美修道院的故事与方济各会奠定的新秩序类型做比较，就会发现它非常严肃（Gilson，pp.265-266）：共同生活，若本身与清规戒律毫无差别，这相当于废除和取消了戒律。

1.3 1785 年，在巴士底狱的单间里，多拿尚 • 阿勒冯瑟 • 德 • 萨德（Donatien Alphonse de Sade）在短短二十天里用潦草的踪迹写满了 12 米长的纸卷，写下了后世公认的他的名作：《索多玛的 120 天》（*Les*

*120 journées de Sodome*)。我们已经熟知了其故事框架：路易十四统治末期的某年的 11 月 1 日，四个富有而权势熏天的浪荡子——勃艮第公爵、他的主教兄弟、主领屈瓦尔、银行家丢塞——将他们自己与 24 名受害者一起关在西林古堡（château de Silling）中，为了庆祝没有任何限制的酒神节，而这个活动确实完全彻底地被管制的。这里的模式显然还是修道戒律模式。拉伯雷直接提到了这个范式（泰勒美修道院模式）就是为了否定和颠覆它（没有时钟，没有严格的时间表，没有强制行为），在西林古堡，这是一个城堡，不是修道院，但这里的时间是按照严格的仪式模式来划定的，这让我们想起了修道主业中亘古久远的秩序。在被锁进（实际上是被墙封死）城堡之后，四位友人撰写并颁布了规章（règlements），来统治他们的共同生活。不仅这种“共同生活”的所有要素都像修道院一样事先制定好——制定了起床和睡觉的时间，严格规定了集体进餐和“庆典活动”的要求——而且他们对这些男孩女孩的排便时间也进行了一丝不苟的规定。大家必须早上十点起床，这种规则的要求，完全模仿了教会时间的节奏；十一点，四位友人会去女孩们的房间……两到三个消失，大家需要在前两张桌子旁伺候着……晚餐结束后，大家要去大厅（这就是修道院

用语的句子或箴言），为了庆典（这与规定主业戒律的用词一模一样）所谓的狂欢……（《索多玛 120 天》，pp.41-43/241-246）。

与《圣经》的用词（或者说与《圣主宗规》的戒律文本）相对应，修道院的僧侣们一起用餐，一切从事白天的活动，我们可以在这里发现四位历史学家的仪式叙事，拉丢克洛（la Duclos）、拉尚维勒（la Champville）、拉马泰内（la Martaine）、拉德格朗日（la Desgranges）过着他们的堕落生活。这与僧侣对其住持和上级的终其一生的忠诚是完全对应的（“信守戒律，至死不渝”（oboedientia praeceptum est regulae usque ad mortem）参看弗鲁克托苏斯（Fructuosus）的《修道团体通规》（Regula monastica communis）第五章，p.1115B），要求受难者必须绝对顺从于主人，包括顺从于主人的虐待（“在放荡的活动中，至少对于出现笑声，或者至少有着明显的不敬或不太听话，就应当被视为最严重的错误之一，将受到最严厉的惩罚”萨德《索多玛的 120 天》pp.44/248——同样，僧侣教规会惩罚那些在集会时发笑的人：“如果抓住某人在笑，或者使用粗俗的语言……我们将奉耶和华之名，用最羞辱的责罚来惩戒他们” Vogüé 1，1，pp. 202–204/31）。

如同在泰勒美修道院一样，这里也是模仿的修道共同生活的理想（事实上，更为夸张）。但在修道院里的生活，让他们沉溺于规则，最终会摒弃规则；在西林古堡中，在每一细节上都与生活完全一致的律法，也只会毁了律法。

1.4 修道的理想，最初只是逃离俗世的个体和隐居生活，最终成为了集体的共同体生活的现成模板。然而，一旦帕科缪坚决地摒弃了隐居模式，而修道（monasterium）一词成为了共同生活的相同用法，它原初指向隐居生活的词源学在这里被消除了，在《圣主宗规》中，修道（monasteriale）就是对共同生活（cenobite）的翻译，被注解为“听从于规则和住持”（militans sub regula vel abate, Vogüé 2, 1, pp.328/105）。“事实上，这是不可能的”，圣巴西尔补充道，“与受尊崇的人同甘，与受磨难的人共苦，由于他们彼此间相互分开，每一个人不可能随时了解他旁边的人的情况”（同上）。相反，在生活的共同体中（en tēi tēs zōēs koinoniai），每一个人和与他们一起生活的人（sympoliteuomenōn）享受着共同的天赐，每一个人的圣灵能力（energeia）彼此相互通联（同上）。相反，“他独自生活……或许通过安息（dia tēs argias）让其

变得无效，因为它业已埋藏在他的体内（katoryxas en eautōi）”（同上）。对于反对隐居，在《四教父规》的开头提到了“沙漠的荒凉和各种怪兽的恐怖”，后来直接参照经文，在共同生活的快乐和同心戮力之下，建立了共同修道生活：“因此，我们渴望兄弟们快乐地在一起和谐生活”（volumus ergo fratres unianimes in domo cum iocunditate habitare，Vogüé 1, 1, pp. 182/17）。暂时不让在一起生活（即逐出教门（excommunicatio），同上，pp.202/31）就是最严重的惩罚，在《玛伽里宗规》（*Regula Macharii*）中，脱离共同体（ex communione discedere）就等于选择了地狱的黑暗（in exteriores ibunt tenebras; Vogüé 1, 1, p. 386）。即便在司徒迪昂的狄奥多雷（Theodore the Studite）那里，共同修道堪比于天堂（paradeisos tēs koinobiakēs zōēs），离开它等于亚当的原罪。“我的孩子”，他对一位想过隐修生活的僧侣谆谆告诫道，“邪恶的撒旦怎么能诱惑你走出共同生活的天堂，这就好比收到蛇的毒言诱惑的亚当一样？”（Epistle 1, p. 938）。

共同生活的问题在《使徒行传》中已经有过样板，使徒们和那些“领受了使徒教谕的人”（《使徒行传》2:42）的生活是用“同心合意”和共产主义的词语来描述的：“信徒们住在一处，凡物公用……他们天天

同心合意（homothymadon）恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜诚实的心用饭”（《使徒行传》2:44-46）;“那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用。”（《使徒行传》4:32）圣奥古斯丁以此为参照，在他的宗规里将之定义为修道生活的首要目标，“你们在这房子里合为一体，在上帝那里，你们只有一心一意”（primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo; Augustine, Regula ad servos Dei, pp.1377/17）。公元 404 年，哲罗姆（Jerome）从古希腊文翻译了帕科缪的宗规，在一封明显带有科普特（Coptic）词语的书信中，这个词最初界定了在共同体中生活的人“对于那些共同修道之人，他们用外语‘sause’来称呼他们，我们可以将他们描述为生活在共同体中的人”（coenobitae, quod illi “sauses” gentili lingua vocant, nos “ in commune viventes” possumus appellare，Epistle 22.34）

至少直到公元 11 世纪修道院复兴，由于罗穆尔德（Romuald）和彼得 • 达米安（Peter Damian）看到了“共同修道和隐修之间的张力”的死灰复燃（Calati, p. 530），共同修道生活相对于隐修生活的绝对优先地

位成为了长期趋势。在托雷多大公会议（Council of Toledo）的决议中达到了顶峰，按照此决议，彻底颠覆了从隐修到修道院的历史进程，如果不首先经历共同修道生活，不会有人认可隐修生活。在字面上，共同修道（cebonitic）就是有共同生活（koinos bios）来定义的，共同生活给定了它的名称，没有共同生活，就完全无法理解修道生活。

ℵ“共同生活”的观念似乎具有明显的政治意义。在《政治学》中，亚里士多德将城邦界定为“完美的共同体”（koinonia teleios; 1252 b29），并使用了 syzēn 一词，意思是“生活在一起”，界定了人的政治本质（“他们希望生活在一起你”1278 b22）。不过他从没有说过“共同生活”（koinos bios）。当然，城邦天生就是为了生活（tou zēn eneka; 1252 b30），但其理由是城邦的存在会让“生活更好”（to eu zēn;同上）。在《修道要则》（*Cenobitic Institutions*）的导论中，圣卡西安提到他的著作的目标之一，就是通过“提升我们的行为”，来展现“完美的生活”（Cassian 1, pp. 30/13）。修道院，就像城邦一样，是一个共同体，旨在让“完美的修道生活”（perfectionem . . . coenobialis vitae;同上，pp. 182/82）得以实现。在《对谈录》

（*Conlationes*）或《会录》（*Conferences*）中，卡西安因此区分了修道院和共同生活区别开来，因为修道院“是居所的名称，而并不一定是僧侣生活的场所”，“共同生活的房子”就是职业生活的特征和方式。单个僧侣居住的地方也可以叫修道院。但倘若一个地方不是众多人一起生活的地方，那么这个地方不可能是共同生活的房子（plurimorum cohabitantium . . . unita communion，Cassian 2, pp. 22/191）。共同生活并不是对一个地方的命名，而是对一种生活方式的命名。

1.5 从私人与公共，隐修和共同生活之间的张力开始，我们似乎已经考察了三四种“僧侣类型”。可以在哲罗姆（《书信》22）、卡西安（《会录》18.4-8）、圣本笃的《圣主宗规》开头的一长段题外话，以及还有在伊西多尔（Isidore）、若望 • 克利马古（John Climacus）、彼得 •达米安和阿伯拉尔等宗规主义的文本中的多种形式中找到这些类型。这种解释的意义——在区分了共同生活，“生活在一起”（in commune viventes）和隐修，“独自在野外生活”（who live alone in the wilderness），与之相对，还有“可憎和污秽”的类型，如撒拉把人（还有第四种变形，从《圣主宗规》和本笃宗规开始，有一种正规的云游僧）——变成十

分清晰，然而，唯有当我们明白问题并不在于隐修和共同生活的对立，而是在于秩序和无序的、治理和混乱、稳定和游牧之间“政治性”对立。在哲罗姆和卡西安那里已经提到了“第三种类型”（被定性为最可耻、最孱弱和不忠实（teterrimum,deterrimum ac infidele）的类型），其特征是“两三人一起，没有更多人，按照自己意志而自主生活（suo arbitratu ac ditione，erome, Epistle 22.34）”，以及“不能忍受住持的关心和权力的统治” (abbatis cura atque imperio gubernari; Cassian 2, pp. 18/186)。正如《圣主宗规》认可：“他们将他们自己渴望的意愿当成他们的法” (pro lege eis est desideriorum voluntas; Vogüé 2, 1, pp. 330/105)，而且他们的生活没有“接受任何戒律的检验”（nulla regula adprobati; cf. Pricoco, p. 134）。

在“修道院同修们的司空见惯的东西”（Penco，p.506），正如四种“僧侣类型”（genera monachorum）所表达的那样，最关键的问题是在任何时候，都要将秩序良好的共同体与混沌无序，积极的政治范式与消极的政治范式对立起来。在这个意义上，正如有人提出（Capell，p.309），这些分类并非完全缺乏逻辑。相反，在伊西多尔那里，类型变成了六种，每一种都是双重的，或每一种都有其消极的一面，这样，这样

的分类恰恰是按照二元对立模式来架构的（三个好的，其余的是其不好的一面（tria optima, reliqua vero teterrima），Isidore, De ecclesiasticis officiis 2.16）。在曼托瓦（Mantua）图书馆中保存的《本笃宗规》的一幅图中，微刻画师明显将两种范式对立起来：与共同生活（以四个僧侣在一起虔诚地祈祷为代表）和隐修（以一位朴素的隐修僧为代表）相对应的是更低端的撒拉把人的图像，他走在相反的路径上，彼此背对背，而云游僧，则在毫无拘束地狼吞虎咽着美酒佳肴。如果将隐修问题放在一边，那么修道问题总是将自己确立为一种井然有序的得到良善治理的共同体。

1.6 一起居住是修道的必要的根基。然而，在最早的宗规中，居住（habitatio）一词与其说是一种单纯的事实，不如说是一种美德和精神条件。《四教父规》在一段话中指出："兄弟别于常人的美德就是居住和顺从"（Pricoco，p.10）。同样，habitare 一词（住（habeo）的反复动词）似乎不仅仅制定了一种事实状况，也指向了一种生活方式。《圣主宗规》规定牧师可以长时间作为客人（hospites suscipiantur）在修道院借宿，在不能"居住于此"（in monasterio habitare），即确定了修道的条件（Vogüé 2, 2, pp.342–46）。

在修道生活的背景下，habitus 一词——最初代表着“一种存在或行为方式”，在斯多葛学派那里，成为了与美德的同义词（“habit 意味着对心灵或身体的稳固而绝对的建构”，Cicero, De inventione 1.25.36）——似乎越来越代表着一种着衣方式。很明显，当这个词的具体意思，在奥古斯丁之后的时代开始固定下来，在更一般的意义上说，通常不太容易区分这个词，更重要的是，habitus 与着衣有着密切关联，在某种程度上，它就是“引导自己的方式”的一部分。当我们读到西塞罗的“少女的造型与打扮”（virginali habitu atque vestitu Verrine Orations, 2.4.5）时，两个概念之间的区别和相似性变得十分明显。在昆体良（Quintilian）的一段话中，在那段话中，habitus 似乎完全等同于着衣，这一点并不十分确定（“当斯巴达的狄奥彭波斯与妻子互换衣服，扮成女人越狱……”（Theopompus Lacedaemonis, cum permutato cum uxore habitu e custodia ut mulier evasit，Quintilian 2.17.20）)，这个词不可能把着女装和行为当成一个整体。

现在我们打开卡西安的《修道要则》的第一卷，标题就写着“论僧侣的着装”（De habitu monachorum）。在这里，毫无疑问，关键问题在于描述僧侣们的着衣，

这是整个戒律的一个组成部分：“正如我们开始谈修道的要则和戒律（de institutis ac regulis monasteriorum），在上帝的帮助下，我们从此开始，要比从僧侣的装束和着衣开始(ex ipso habitu monachorum)更好” (Cassian 1, pp.39/21)。然而，之所以能用这个词，是由于卡西安详细列举和描述的僧侣的装束，已经被道德化了，让每个僧侣都成为一种美德和生活方式的象征。也正因为如此，描述外在着装（exteriorem ornatum）就等于揭示内在的存在方式（interiore cultum . . . exponere）。僧侣的习性并不是真的去照料身体，而是关照“生活方式的典范”（morum formula，同上，pp. 42/23）。因此，僧侣们日夜戴着的小帽子（cucullus）就是一种训诫，告诫他们“永远保持小孩一般的清白和纯真” （同上，pp. 42/23）。他们的亚麻束腰外袍（colobion）的短袖“意味着他们已经与俗世的行为和劳作一刀两断”（同上，pp. 42/24，我们从奥古斯丁那里得知，长袖束腰外袍被视为是典雅的象征）。从腋下穿过的羊毛绳，让衣服与僧侣的身体更加合身，代表着他们准备干体力劳动(inpigri ad omnes opus expliciti; pp. 46/24)。他们用来披在领口和肩膀上的小披风（palliolus）或头套（amictus）代表着谦卑。他们的手杖（baculus）

提醒他们“绝不可在面对一群狂吠的恶犬时徒手外出”（pp. 48/25）。他们脚上穿着的凉鞋（gallicae）代表着“我们灵魂之足……必须时刻准备着迎接精神的竞技”（pp. 50/25）。

在要求僧侣必须佩戴皮带（zona pellicia, cingulus）问题上，着装（habit）的道德化达到了顶峰。皮带让僧侣变成了“基督卫士”，准备在任何情况下同邪恶进行战斗（militem Christi in procinctu semper belli positum），与此同时，巴西尔的规章已经证明了，这种着装将僧侣纳入到一个谱系当中， 这个谱系经由诸试图和受洗约翰，一直可以回溯到以利亚（Elijah）和以利沙（Elisha）[①]（pp.37/21）此外，habitus cinguli（这次的意思显然不可能是“腰带装束”，而是与品

[①] 以利亚和以利沙都是《圣经》中的先知，以利亚生活在公元前 9 世纪，圣经详细记载以利亚的身份就是施洗约翰。他是生于提斯比，当他出现于人生舞台时，显然在基列住了一段时期。基列是个穷乡僻壤的旷野，在那里他学会隐藏在神里面，就是叫人看不见自我，只将神彰显出来，为神作有力的见证。因此他单身赴会，向国家的祭司群挑战。以利沙的奉召和献身过程主要记录在《圣经・旧约全书・列王纪上下》，根据《圣经》记载，以利沙知道他的老师以利亚将被上帝接走，但是以利沙一直跟随他的老师以利亚，以利亚多次劝其离开，以利沙不曾离开，最后以利沙求赐以利亚智慧的灵加倍赐予自己，并有幸得见以利亚被神的旋风接走。以利沙的蒙召是出于神的拣选，当以利亚把外衣搭在他身上，要他作先知，以利沙即刻顺从，立刻跑回家去，宰耕地之牛，又烧农具，并摆上筵席，向父母及朋友辞别，表明他以作先知门徒为荣，永不后悔。因为成为神的仆人，这种职分极其尊贵——中译注。

行（hexis）和伦理（ethos）等价的词，指的是一种长期的行为）成为了一种圣物（sacramentum），一种神圣的标记（或许在誓言的专有意义上：从这个腰带装束上，在上帝那里没有更多的要求（in ipso habitu cinguli inesse parvum quod a se expetitur sacramentum; pp. 52/26））这代表着和体现了“其成员的屈辱，其中包含着放纵和放荡的种子” （同上，pp.52/2）。

那么，在古代规则那里，有一个关键性的要素，即新修道士脱下了他的俗世装束，换上修道的着装。翻译帕科缪的哲罗姆，将世俗的衣装（vestimenta）与僧侣的装束（habit）对立起来（“随后换上衣服，开始过僧侣的生活”（tunc nudabunt eum vestimentis saecularibus et induent habitum monachorum; Bacht, p. 93））。在《圣主宗规》中，道服（habitus propositi）也不能随便给新修道者（Vogüé2, 2, pp.390/264），当然，这不仅仅是一个着衣规定的问题：这就是一种习性（habitus）——既有着衣问题，也有生活方式问题——与天道（propositum）相对应，这就是新修道士要献身的计划。接下来，宗规规定背弃共同体，决定返回俗世的背弃者必须“剥除圣衣或装束”（exutus sanctis vestibus vel habitu，同上 pp. 394/266）。正如编撰者所相信的那样，这种的问题并不在于“剥除”—

—“神圣装束”不仅仅是“圣衣”，因为他表达了这种装束所象征的生活方式。

于是，住在一起对僧侣们意味着共享，不仅仅是共享场所或着装风格，而首先是共享一种生活方式（habitus）。在这个意义上，按照规则和生活方式，以“共居”方式生活的人就是僧侣。然而，可以确定，共同生活代表着缔造一种与绝对的总体的习性（hatibus）相一致的着装和生活方式，在那里，我们无法将着装和生活方式分开。将 habitus 一次的两种意义分开的差距，并不会彻底消失，然而，它将永远代表着修道定义具有其模糊性。

ℵ 作为着装的 habitus 和作为僧侣生活方式的 habitus 之间存在着不对应性，而对于牧师来说，宗规主义者曾批判过这种不对应性。“牧师或许假装传上僧侣的装束，假用僧侣之名，但他们并不是僧侣，无论他们怎么修正和弥补，于是他们要么是真的僧侣，要么是真的牧师”（Ut clerici, qui se fingunt habitu et nomine monachos esse, et non sunt, omnimode corrigantur atque emendentur, ut vel very monachi sint vel clerici，vo of Chartres, Decretum, pt. 7, chap. 31, p. 553）格言中的谚语也体现了这种模糊性，即“着装

不会让人成为僧人”（或者与之相反，在日耳曼世界里，人们会说：“衣如其人”（Kleiden machen Leute））。

1.7 修道规则（尤其是卡西安《修道要则》的第七章）就是基督教文化最早的文本，其中，着装具有完全的道德意义。如果我们看一下，若不能通过着装将牧师与共同体其他成员区别看来，这一点就变得十分重要。公元428年，在圣塞莱斯定一世 (St. Celestine I)的一封信件中，教皇训诫了高卢-罗马教会的神职人员，不要在着装上有所区别，尤其是腰带（lumbos praecinti，这会让人联想到教皇反对修道院的影响）上的区别。这不仅与教会传统背道而驰（contra ecclesiasticum morem faciunt），但教皇记得，主教“不是从着衣，而是要从信条，不是从装束，而是从生活方式，不是从穿衣的优雅，而是从心灵的纯洁”（discernendi a plebe vel ceteris sumus doctrina,non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu; 35.1）来区分各种人。唯有当修道将着装变成了习性，并让其与生活方式变得难分彼此时，教会（从公元581年马孔大公会议（the Council of Macon）起）开始控诉那些在牧师服装和世俗服装之间做出明显区分的东西。

很自然，在每一个时代，衣橱都有道德含义，在基督教的世界里，《创世纪》的叙事与亚当和夏娃的着衣的起源有关（在他被逐出伊甸园的时候，上帝让他们在体肤上披上衣服（tunicae pelliciae），衣服就是原罪的象征）。但只有在修道中，我们才能看到穿衣的各个要素被彻底道德化。要发现与卡西安《修道要则》的“论僧侣的着装”章相对应的文本，还要等到阿马拉里乌斯(Amalarius)，英诺森三世（Innocent III）和纪尧姆·杜兰的伟大礼仪论文（在世俗圈子里，还有紫衣贵族（Porphyrogenitos）君士坦丁六世的《礼典》（*Book of Ceremonies*））。实际上，如果我们在了解了教会及其各个机构之后打开纪尧姆·杜兰的《圣理宗规》，我们就会发现，这本书的第三卷就是在分析“牧师的衣着和装备”。和卡西安一样，他解释了牧师衣着上的每一个要素的象征意义，每一个要素都可以在修道空间中找到其对应物。在详细考察每一件装束之前，纪尧姆·杜兰概括了牧师的衣着：

当主教开始庆典时，他脱下了他日常的服装，传上干净而圣洁的衣服。首先，他们穿上凉鞋（sandals），这样他可以感受到主的降临。其次，他穿上头套（amicitus），以限制他的情感和思想，他的喉咙和他

的舌头，这样，他的心灵将得到涤荡，在他内心最深处，接受可以让他焕然一新的义理。再次，他们穿上了长袍（alba），这样他们可以坚定地保持血肉的纯净。第四，束上腰带，以遏制不法行径的冲动。第五，戴上圣带（stole），代表着顺从。第六，穿上风信子色的祭袍，代表着天国。第七，将法衣披在最外面，这是神圣的宗教和血肉的凡俗化。第八，戴上手套（cirotyhecae），可以避免虚荣。第九，戴上戒指，让他像爱自己一样爱他的伴侣（即教会）。第十，配上十字褡，代表着慈爱。十一，戴上圣帕（sudarium），无论他犯下的罪行多么脆弱或无知，苦行将让他变得清白。十二，披上大披肩，表明自己是基督的追随者，耶稣承担了我们的苦难。十三，戴上法冠，如此之后，他或许配得上永恒的王冠。十四，拿上法杖（baculus），代表着他的力量和教谕的权威。(William Durand, pp. 178/132–33)

在另一个地方，按照军事隐喻列举了牧师着装，军装与僧侣着装很类似，仿佛牧师着装就是对抗精神邪恶的一套武器：

首先，牧师的凉鞋就是绑腿，避免让他与俗世接

触——即沾上污点或灰尘。其次，外套，像头盔一样套在他身上。第三，长袍，像胸甲一样保护他整个身体。第四，戴上腰带，就像弓一样，而细绳（subcingulum）就像箭筒，这个细绳从腰带上垂下来，将圣带与腰带绑在一起。第五，将圣带系在脖子上，就像一只射向敌人的长矛。第六，饰带，可以当做狼牙棒。第七，十字褡，用起来就像盾牌一样，他手中拿着福音书，就像一把长剑（William Durand, pp. 179/134）

关于修道装束的规则的规定，尽管十分贫乏和节制，这传递出了制定仪式着装的辉煌典籍的讯息。两者都一个共同点，那就是它们都是精神实在的标志和圣迹："牧师必须谨慎应用自己的能力，每一元素若不能体现出它所代表的东西，它就不是一个标志，也就是说，若无德性，穿着法衣，就仿佛是外表看起来像是一个白色的坟墓，而内心中充满了污秽"（William Durand, pp. 179/134–35）。

1.8 我们通常认为以分时计时法（chronometric scansion）为代表的人类时间与现代性和工厂的劳动分工有关。福柯已经说明，从十七世纪末开始，在工业革命的前夕，各种规训装置（学校、兵营、学院，

第一代真实的工厂）已经开始将各个时段划分成连续的或平行的时段，通过将个人在时间顺序上的结合，从而产生更为有效的复杂结果。尽管福柯也提到了修道的前辈，但他基本上没有看到，早在公元 5 世纪时候，在共同生活之下，修道仅仅从道德和宗教目的出发，已经实现了让时间节奏掌控了僧侣的生活。这种严格的时间节奏不仅仅在古代世界中没有先例，而且其绝对的严格性或许在现代体制也没有与之相媲美的东西，即便是泰勒的工厂也做不到。

在东方传统中，十分明显的是，“钟”（horologium）代表着规定圣职日夜安排的日程表。其普通形式，可以回溯到公元 7-8 世纪的巴勒斯坦和叙利亚的修道苦行。祈祷和颂诗的神职人员像一个“钟表”有序运行，他们代表着按照晨课（orthros）和日课（第 1,3,6,9 节课）的节奏，还有夜课（lychnikon），午夜课（有些时候，会持续一整夜：pannychis）进行祷告。这种严格按照时间来安排生活的方式，将僧侣的生活变成了“生命之钟”（horologium vitae），如果我们不仅看到他们使用的工具的原创性，也看到他们在时间划分上近似性和变量，这就更令人感到惊奇。从黎明到黄昏，白天黑夜被划分成十二个部分（horae）。那时候的小时，和今天不一样，还不具有 60 分钟的固定时段。

除了春分和秋分之外，其他的时刻会随着季节而变化，这些小时在夏天更长（在夏至时会多出 8 分钟），在冬天更短。这样，在夏天祷告和劳作的时间是冬天的两倍。此外，这个时代的测时仪日晷，只在白天和晴天有用，其他时候，日晷都是“盲目的”。僧侣需要一丝不苟地知性他们的课业：“某一天多云”，在《圣主宗规》中我们读到，“当日渐西沉，兄弟们无论在修道院，还是在路上，还是田地里，都会仔细计算小时（perpensatione horarum）来评价消耗的时间”，无论在什么时间，都要谈及他们通常的课业。无论常规课业的时间是在准确时间之前或之后，无论如何主业（Opus Dei）都不能被遗漏，需要执行，因为多云会导致光线不足，如无太阳则日晷毫无用处，这些情况都会成为那些执行课业的人的借口。” (Vogüé 2, 2, pp. 266/222)（公元 6 世纪）的卡西奥多罗斯（Cassiodorus）告诉他的僧侣们，他在修道院装了一个水钟，这样他们在晚上也可以计算时间：“我们不允许你们完全不知道测量时间的方式（horarum modulos），这种方式发明出来就是给人类种族使用的。所以，我白天给你们一个阳光制造的钟，而另一个钟，即水钟（aquatile）会持续地在白天黑夜为你们指出时间的数字”（*De institutione divinarum litterarum,* pp. 1146a–b/165)）四

个世纪之后，彼得·达米安让僧侣们改变了他们的生命之钟，用他们的唱诗长度来测量时间："如果他想要每天都能分辨时间的方法，那就让他养成背诵颂诗的习惯，这样当他由于多云而看不到阳光或星辰运动时，他自己就可以充当一座时钟（quoddam horologium），《诗篇》有着固定的持续时间。"（Damian, chap. 17）

无论如何，在住持的引导下，一些僧侣被赋予重任，让他们来给出时间节奏的区分（彼得·达米安称他们为"掌时使"（significatores horarum），而卡西安和《圣主宗规》称之为"役者"（conpulsores）和"令使"（excitantes））。这里并没有夸大他们的作用："敲钟的人必须意识到，在修道院里，没有人比他更能避免遗忘。如何没有在确切时间里告知课业的时辰，或是因为太早，或是因为太晚，那么十分明显，整个时间秩序都会变得紊乱"（同上）。

在《圣主宗规》中，两个僧侣的职责就是叫醒兄弟们（首先是通过拉他的脚（mox pulsantes pedes）来叫醒住持，Vogüé 2, 2, pp. 172/194），他们的职责十分重大，为了表彰他们，将他们称之为"雄鸡"（vigigalli），就像一直醒着的雄鸡一样（"因为我主，让那些叫醒他人做课业的人得到巨大褒扬，由于他们的荣耀，宗

规称他们为警醒的“雄鸡”（vigigalli），同上，pp. 170/193）。他们必须要准备时钟，即便没有太阳，也可以这样来标注时间，因为规则告诉我们，他们的职责就是和白天一样，在晚上（in nocte et in die）看好时钟（horolegium，根据中世纪的词源学，这词就是解读时间（quod ibi horas legamus）的意思）。

1.9 无论测量时间的仪器是什么样子，可以肯定的是，僧侣的整个生活都是根据无法变更和永不停歇的时间关联来塑造的。在君士坦丁堡的司徒迪昂（Stoudion）修道院，管事的司徒迪昂的狄奥多雷用如下的话描述了修道院一天的开始：

应当知道，在经过了第二次和第三次守夜之后，这时水钟会在六点敲响信号（piptei tou hydrologiou to syssemon），第七个小时开始了，这代表着负责叫醒人的役者（aphypnistes）起床了。他带着灯笼在卧室里来回走动，叫弟兄们起床上晨课。随机木制的曼陀罗琴声在修道院中响起。所有的弟兄聚集在教堂的主堂里，并开始默默的祷告，牧师手执香炉，并开始第一次清点人数……(Theodore the Studite, Descriptio constitutionis monasterii Studi, pp. 1703/98)

在这个意义上，共同生活首先就是按照时间来安排的生活，在那里，所有的时辰都有对应的课业或指责（ufficio），要么是祷告、读经，要么是体力劳动。当然，早期教会已经建立了各个时辰的仪式，这犹太教堂传统的延续，《十二使徒遗训》（*Didache*）要求一天必须要诚挚地一起祷告三次。而希波吕托斯（公元 3 世纪）撰写的《使徒传》（*Apostolic Tradition*）将祷告的时辰与基督一生的各个阶段联系起来，从而发展和推进了这一传统。在第三时辰开始祷告（“此时基督被公然钉在树上” Hippolytus, pp. 90/165）在第六时辰和第九时辰（“那时基督被刺穿，血流如注”），希波吕托斯还加上的子夜祷告（“如果你有一个妻子……且如果她并非信众之一”，文本说道，“那你就到另一个房间去祷告” pp. 92/165），在雄鸡鸣叫式（“同样要祷告，在金鸡报晓时起床。那时，当雄鸡啼叫的时候，以色列的子孙们拒绝了耶稣基督。” pp.96/166）。

共同生活的新意在于，通过圣保罗关于不停祷告（adialeiptōs proseuchesthe）的文字记述（《帖撒罗尼迦前书》5:17），他将整个生活变成了按时间安排的课业。在面对使徒的训诫的时候，教父传统已经从中得

出了结论，俄利根（Origen）在他的《讲演录》（*De oratione*）总结道，唯一能理解这个训诫的方式就是“圣徒的整个生命就是一场宏大的祷告，而每一天需要进行三次通常意义上的祷告” (Origen, De oratione 12.1)。修道的解释与之判若霄泥。卡西安，描述了古埃及教父的规则，他写道：

在召唤者的召唤下，我们必须完成的课业是，在不同的时辰，在不同的时间间隔内（per distinctiones horarum et temporis intervalla）侍奉我主，全天候不断地（iugiter），自发地赞美我主。因为他们不断地在单间里独自进行体力劳动（operatio manuum），这样，他们几乎不会忘了读《圣经》中的《诗篇》和其他部分，于是，他们每时每刻都在祈求与祷告，在固定时间（statuto tempore celebramus）进行全天的课业（Cassian 1, pp. 92/59）

在他的《会录》的讲座中，这一点更为清楚，他要求进行祷告，正是祷告的连续性界定了修道的条件：“僧侣的全部目的及其心灵的圆满都在于此——全身心无间断地奉献给祷告”（Cassian 2, pp. 40/101），对修道者“崇高的训诫”就是“它教会我们要无间歇

地侍奉天主（Deo iugiter inhaerere）”（ibid., pp. 83/130–31）。在《圣主宗规》中，僧侣要学习的“神圣技艺”必须“夜以继日地连续”（die noctuque incessanteradinpleta; Vogüé 2, 1, pp. 372/117）进行。

我们能最清楚地表达出如下事实，即修道的理想就在于无时无刻地全身心投入到生活之中。尽管教会意识将课业典礼与平常的劳作和其他部分分开，而卡西安《修道要则》的段落中规定的修道规则，认为双手的劳动就是主业不可分割的一部分。巴西尔已经解释了使徒的段落（“所以，你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行。”《哥多林前书》10:31），意味着僧侣所有行为的精神化。不仅通过这种方式，僧侣的整个生活都成为了执行“圣业”，但巴西尔关注了多个体力劳动的例子：如铁匠，当他锤炼金属的时候，心中会考虑到客户的意愿，所以僧侣就会十分小心地“事无巨细地执行他的行为”（pasan energeian kai mikran kai meizona），因为他意识到，他每一个瞬间都执行的是上帝的意志（921-923/44）。甚至在《圣主宗规》中，课业明显不同于体力劳动（opera corporalis; Vogüé 2, 2, pp. 224/209），但和前者一样，必须用同样小心地实施后者：当弟兄实施体力劳动时，他必须注意力集中，并全神贯注在劳动上（“他双眼注视着劳

动，并全神贯注于他所做的事情”（dum oculis in laboris opere figit, inde sensum occupat），同上，pp. 222/209）那么，当体力劳动（exercitia actuum）与课业交替进行，而后者进一步被界定为“精神劳动”（spirituale opus; pp. 224/209）时，我们不会感到惊奇。通过这种方式，手工劳动的精神化被视为新教劳动苦行的一个十分重要的先驱，按照马克斯 •韦伯的手法，新教的劳动苦行代表着世俗化。基督教仪式在仪式和按照时间来运行（cursus horarum）的时代里达到顶峰，这种仪式实际上被界定为“时间的神圣化”，其中，所有的日子，所有的时辰被视为“上帝劳作和基督奥秘的记忆”（Righetti, p. 1），相反，共同生活计划被更准确地界定为通过时间来实现生活的神圣化。

时间的划分得以延续，并以时间感（perpensatio horarum）的形式内化下来，对时间流逝的精神化的解释，在这里成为允许对个人和共同体生活发挥作用的因素，这比斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的关怀自我产生了更强大的效力。如果我们完全习惯于按照时间和时辰来安排我们的生活，并认为我们的内在生命是一个线性的和同质性的时间过程，而不是离散和一致性统一体的变化，需要按照伦理标准和意识来进行衡量，那么我们不要忘记了，正是在修道的按时间来安

排生活（horologium vitae），让时间和生命第一次紧密地严丝合缝地叠加在一起。

1.10 在修道文文本中，用来表达体力劳动和祷告，生命和时间的这种混合和近乎合体的专业术语叫meditatio。巴特（Bacht）已经证明，这次并不是现代意义上的沉思（meditation），而是最初指的是（单独或集体）背诵《圣经》的记忆，它不同于阅读（lectio）。在帕拉蒙修道院的住持帕科缪的一生中，这位同修生活的奠基人，为了加入修道院，改变了他自己，他将持续记诵（meditation）视为一项基本责任，就像斋戒一样："我花了半晚上进行祷告，并记住了上帝的言辞"（Bacht, p. 250），在帕科缪的后继者，即赫希俄修（Horsiesius），将记诵定义为"能记住大量的文本"（同上，p.249），有人一晚上不能充分地记诵，于是，他规定每晚需要至少"记诵"十首诗（同上）。

众所周知，从公元 4 世纪开始，默念开始流行，当奥古斯丁在他的老师安布罗西（Ambrose）那里十分惊奇地看到了这一点："当他阅读的时候"，奥古斯丁写道（Confessions, 6.3），"他的眼睛看着页面，他的心灵在探索着书中的意思，但他没有出声，他的口舌十分宁静"。Meditatio 就是这种实践的延续，它不

需要任何的读（lectio），因为在这里，他在记忆可以不间断地独自背诵文本，僧侣一整天都以与文本相伴随并反复琢磨，于是文本与僧侣的所有的姿势和所有的活动都密不可分。"当他们做（operantes）的时候"，我们可以从帕科缪宗规中读到，"或许他们没有说任何亵渎的话，但记诵着圣言，并默念"（Bacht, p. 98）"只要号角想起，让他们集合，他就会从他的单间里出来，开始记诵经文的段落（de scripturis aliquid meditans），直到他抵达集会大堂的大门前"（同上，p.82）。在前文引述的卡西安的文本中，体力劳动从来不会与"记诵诗歌和其他经文"分开（Cassian 1, pp. 92/59）。同样，在赫希俄修的规则中，也说明了"当僧侣去集合，他必须在走路到他的居所前要进行记诵，即便他在做与修道院相关的事情"，并继续说道，只有这样，才能看到"最具生机的戒律"（Bacht, p. 249）

时间感（perpensatio horarum）和记诵（meditatio）是两个装置，通过这两个装置——在康德的发现之前——事实上，时间已经成为了内感知的形式：与所有的外在行为都有一丝不苟的实践上的规定相对应，内在过程都在时间上的有所划分，这种时间划分也是十分精细的。

1.11 我们可以在哲罗姆翻译帕科缪宗规时，第一次看到“生命感”的表达：“这就是我们的上级传达给我们的生命感”（haec sunt praecepta vitalia nobis a maioribus tradit，同上，p.83），唯有做出如下理解，即生命感与规则有关，因为——通过记诵实践、时间划分、不停地祷告——这种生命感不仅仅与个人对戒律的遵守有关，也与僧侣的整个生活有关（在这个意义上，他基本上与犹太教的律法相对立），生命感才能获得最丰富的意义。可以与任何活动一起进行的记诵，在这个意义上，也就是一种完善修道体制的总体要求的装置。

然而，关键在于，在这个方面，规则相对于生活变得难分彼此。规则并不指向单一的行为你和事件，而是指向个体的整个生活状态，即他们生活形式（forma vivendi），它无法在简单视为一个律法，而是一种奠基在规则形式的总体性上的生命，而这种生命也不再是真正的生命。大约 8 个世纪之后，图尔奈的斯蒂芬（Stephen of Tournay）再一次以同样的方式谈到了帕科缪宗规的生命感（praecepta vitalia）一词。那时他写道这本“小册子”（libellus）包含了格兰蒙塔尼（Granmontani）的体制，“不能称它们为规则，而是生活（non regula appellatur ab eis, sed vita）”所以，

必须称僧侣为“有活力的人”（vitales），将他们自己与那些只遵循规则的人区别开来，那些人称自己的为“常人”（Epistle 71, p. 368）。正如那些无法与僧侣生活分裂开来的戒律不再是“律法”，所以僧侣自己也不再是“常人”，而是“有活力的人”。

ℵ 在贝尔纳的《隐士的阶梯》（*Scala claustralium*）中，通过阶梯“僧侣从大地升到天国”，总共有四个步骤：阅读（lectio），“仿佛将整个食物放在嘴里”；记诵，“咀嚼食物并嚼碎它”（masticat et frangit）；祷告（oratio），“品味其味道”；冥想（contemplation），“它本身就是令人高兴和清晰的甘甜”（chap. 1, pp. 475/208–9）

顾恩特·巴德（Günter Bader）已经说明了在修道传统开始的时候，阅读就是对烦扰僧侣和隐修士可怕疾病的最好的治疗：这种疾病就是无聊（acedia）。在经过一段神奇的流传之后，这种在任何时候都会威胁到宗教人士（homines religiosi）人类学灾难也逐渐地展现为一种无法解读的东西。“当他阅读的时候”，圣尼尔斯（St.Niles）在《论邪恶的八种精神》(De octo spiritibus malitiae)中“论无聊”的第 15 节说，“患有无聊症的人打个哈欠，很容易陷入睡眠，他揉揉眼睛，

并伸开双臂，目光从书中移开，凝视着墙壁，再次继续阅读，他浏览着页面，好奇地看着书的结尾，他数着页面，并计算着读过的页面。后来，他合上书，将它放在头低下安然入睡，但睡得不太熟。”

在埃瓦格里乌斯（Evagrius）记述的一段圣安东尼的轶闻中，克服无聊懒惰成为了一个阶段，在这个阶段上，自然本身就像一本书，而僧侣的生活就像是绝对的不间断的可以阅读的条件：“圣贤来拜访圣安东尼，并说道，‘教父，你如何能在没有书籍的慰藉下做事？’他回答道，‘哦，哲人呀！我的书，就是自然万物呀，对我来说，任何时候都能从中读出上帝的言辞’”（转引自 Bader, pp. 14–15）。完美的生活与世界的可读性是一致的，而罪恶与阅读的不可能性是一致的（变得无法识别）。

# 第二章 规则与律法

2.1 在这里，最迫切问题就是提出修道规则的大致的司法性质。法学家和宗规学家在他们的著作中也似乎谈论过修道生活的戒律，他们也曾自问道，在某种特殊的情况下，这种律法是否可以用在这样的特殊情形下。在《贤典》（*Liber minoriticarum*）中，巴托洛（Bartolo）提到了圣方济各会——同样，他也意识到“圣规”（sacri canones）对他们十分感兴趣（circa eos multa senserunt，在 1575 年的威尼斯版中，有一个 sanxerunt，意思是“裁定的，合法的”）——他毫无保留地指出“最伟大的正是他们生活的新意（cuius vitae tanta est novitas），不能将公法（corpore iuris civilis）应用于其上（quod de ea in corpore iuris civilis non reperitur authoritas, Bartolo, p. 190 verso）。同样，塞古肖的亨利[①]（Hostiensis）的《注释大全》(*Summa*

[①]塞古肖的亨利（Henry of Segusio），通常称为 Hostiensis，是 13 世纪的意大利典籍专家，出生于都灵古教区苏萨——中译注。

*Aurea*)也提到了将从律法本身的范围将律法应用到僧侣生活状态（statues vitae）中的难度（non posset de facili status vitae ipsorum a iure comprehendi）。即便在这两个例子中，律法不适于僧侣生活的理由有所不同——对于巴托洛来说，圣方济各会拒绝了全部的所有权，而对于塞古肖的亨利来说，难度在于规则的多样性（diversas habent institutiones）——法学家遇到的困境表明了一种难度，即特殊的僧侣生活在天命中就是与规则融合在一起的。

冉•托马斯（Yan Thomas）已经说过，在罗马法的传统中，法律规范从来不会指向作为生物性实体的生命，但会指向一种法律人格，法律人格是对个人行为和事件进行归罪的抽象中心。法律人格“并非个人身份，而是用来掩盖具体的个体，不能混淆主体的两种模态的各种要素，因为第一种模态是生物性的，第二种是法定性的”（Thomas, p.136）。从公元 5 世纪开始，僧侣规则开始繁盛起来，这些清规戒律详细规定了僧侣生活的所有细节，这种生活让规则（regula）和生活（vita）变得难分彼此，按照托马斯的说法，这实质上成为了一种与罗马法和纯粹法律(law tout court)传统有着霄壤之别的现象：“生活或规则（Vita vel regula）”，也就是说，作为规则的生活。“在这种

迹象中——可以肯定，这种迹象绝对不是法律现象——我们可以去思考作为法律体现的生活合法性”（同上）。另一些人则与托马斯的观点背道而驰，他们相信，在僧侣规则中，他们看到了经过深思熟虑得出的规范技艺，这种规范技艺可以像这样将生活变成法律对象（Coccia, p.110）。

2.2 经过对规则文本的考察，我们发现，这些文本对待法律领域的态度也同样矛盾。一方面，它们不仅仅阐释了真正的行为戒律，而且也详细规定了一旦僧侣触犯了戒律，会遭到何种惩处。另一方面，它们要求僧侣不要将戒律看成是法律工具。“伟大的主呀”，我们可以读到奥古斯丁规则的结论，“你带着欢欣看着所有这一切……他们不是法律的奴仆，而是在您恩典下获得自由的人”（ut observetis haec omnia cum dilectione . . . non sicut servi sub legel, sed sicut liberi sub gratia costituti，Regula ad servos Dei, pp. 1377/32）。在一个僧侣问道如何依循戒律而行时，传说中的帕科缪的大师，帕拉蒙（Palamon）回答说：“做他们的榜样（typos），而不是他们的立法者（nomothetēs）”(Apophthegmata patrum, pp. 563/191）。同样，亚伯拉罕大师在阐述他的修道院规则时，提醒我们说我们不

要认为我们自己是“立法者，既不是为自己立法，也不是为他人立法”（(non enim legislatores sumus, neque nobis neque aliis，参看 Mazon, p.174）。在帕科缪的《戒律判典》（*Praecepta atque iudicia*）中，一开始就有一句十分坚决的反律法式陈述：“爱就是律法的实现（plenitudo legis caritas）”，只有在讨论了一系列专门的刑事问题之后，这句陈述才能得到阐释（Bacht, p.255.）我们十分容易在规则中看到这种类型的诡辩之论，无论是戒律，还是规则的内部章节中（如《圣主宗规》的第 13 章和第 14 章，或者《本笃宗规》的第 23-30 章），或者其他的单篇中（如前引的《戒律判典》或司徒迪昂的狄奥多雷的《修行戒律》（*Poenae monasteriales*））情况均是如此。

我们可以从《协和宗规》（*Concordia regularum*）的第 30-37 章看到所谓的修行惩戒体系的全貌，阿尼安的圣本笃（Benedict of Aniane）编撰了这个主题的古代戒律。最典型的惩戒是革除教籍（excommunicatio），在一段时期，让其完全或部分与共同生活相隔离，这个时段的长与短，取决于所犯罪行的程度。“如果一个弟兄犯了轻规”，我们在《本笃宗规》中读到，“就不让他上公共的餐桌（mensae participatione privetur）……在布道时，不得与大家一

起吟诵诗篇和交替圣歌[①]（antiphone），也不让他一起背诵经文，直到他认罪为止；在就餐时，他只有等大家吃完后，吃点残羹冷炙……直到他做出适当的认罪，得到宽恕为止”（第 24 章，Pricoco, p.188）。对于更严重的罪，会不让他与其他弟兄有任何来往，完全忽略他的存在：“任何经过的人不会给他任何祝福……若无住持许可，一个弟兄与一位被革籍的弟兄有任何往来，或者同他讲话，给他递消息，也会让这位弟兄遭受到同样的革籍惩处。”（第 25-26 章，Pricoco, p.191）。若是累犯，他们就会使用身体惩戒，最严重的，会被逐出修道院：“若革籍的弟兄十分傲慢，心高气傲，在第三天的第九时辰仍然拒绝向住持认罪，他将被囚禁杖毙，如果住持同意，会将其逐出修道院”（Vogüé 2,2, pp. 47/153）。同样在修道院中，一些地方被用来当做囚室（carcer），关在囚室的人都是犯下最重的罪行，需要隔离的人：“猥亵儿童或成人的僧侣”，我们在圣弗鲁克托苏斯（Saint Fructuosus）宗规中读到，“会用铁链锁起来，在囚室里关 6 个月（carcerali sex

[①] 交替圣歌是基督教意识中的一种短唱，在希腊化时期就被称为 ἀντίφωνον，是一种比较克制的吟唱。交替圣歌唱的文本一般来说就是《诗篇》。它们的形式受到圣安布罗斯的青睐，在安布罗西亚圣歌中占有突出的地位，但在格里高利圣歌中也被广泛使用。它们可能在弥撒期间，圣餐前的入祭，供奉或圣餐中使用——中译注。

mensibus angustia maceretur）”　(Ohm, p. 149)。

不过，这些惩处不能充分证明戒律具有法律性质，而且在惩处在本质上具有折磨性质的时代里，这些规则本身似乎意味着对僧侣的惩处在本质上只有道德性和矫正性的意义，好比医生做出的诊疗方案一样。在确立了革除教籍的惩处时，《本笃宗规》说明了住持必须专门关怀革籍的弟兄：

住持需诚恳地关怀他的那些触犯戒律的弟兄，因为“他不是健康的人，而是病人，需要一位医生”。因此他需要像医生一样使用各种手段。让他送出“良药”[①]（senpectae），这是那些阅历丰富充满智慧的道友，他们的暗中劝诫会触动弟兄，引导他谦卑地认罪，抚慰他，让他不会“因过度悲伤而一蹶不振”。（第

[①] 在《本笃宗规》中，senpectae 是一个富有争议的词汇。但圣本笃觉得这次也十分奇怪，所以他也需要给出解释。于是，他使用了一个发音类似的词，即 seniores 来解释这个词。但我们知道，在古罗马时期，seniores 指的是元老，即有资历有辈分的人，这些人可以训斥年轻人，让他们矫正自己的行为和品性。不过，后来的一些阐释者，如莫兰德（Molland）认为，圣本笃的 senpectae 可能与治病的膏药有关，即这个词具有阿甘本在这里强调的医学性质，因此，根据莫兰德的解释，将《本笃宗规》中的 senpectae 翻译为“良药”，但实际上也包括了圣本笃自己给出的年长有资历的人的告诫的意思。那么，当圣本笃提出让住持向那些违规的僧侣送出 senpectae 时，可能有两种意思，一种是为他们给出治病的膏药，还有一个意思是由资历的人对违规的僧侣的告诫——中译注。

27 章，Pricoco, p.193）

在巴西尔那里，与这种医学隐喻对应的是，关于恭顺义务的记载，这个记载并不属于律法体系，而是在更为中性的工艺（ars）或技艺规则之中。“即便在工艺中”，我们在规则的第 41 章中读到，要听从于“权威，并毕恭毕敬”，

个人不应当听从训练他的人或者他想从师的人，而是听从于能对他做出裁定的人。否定自己，完全对自己的意愿置之不理的人，并不会依从于自己的意愿，而是按照指导去行动……一位绝不会反感共同体的工艺大师，不会背弃他，然而，若在行为中不接受他人的训示，这种行径就是心浮气躁的表现。若一个人技艺不过关，他自己就不要去接活，而是要接受其师傅的建议，让其在一切事物中都保持恭顺。（Basil, Regulae fusius tractatae，第 41 章）

在《圣主宗规》中，巴西尔首先提到的僧侣的体力劳动的类比成为他界定僧侣生活和戒律的隐喻，奇怪的是，这个隐喻被看成是“神圣工艺”（ars sancta）的学习与实践。在列举了住持必须要教的精神上的戒

律之后，规则的结论是："看看，这就是我们必须用精神工具来实践的神圣工艺"（ecce haec est ars sancta,quam ferramentis debemus spiritualibus operari; Vogüé 2, 1, pp.372/117）。在专业层面上，所有规则的术语都让我们想起晚期古代和中世纪的学校和作坊的用语。修道院被界定为"神圣工艺的场所"（officina divinae artis）："作坊就是修道院，在那里，身体里囊括了心灵的工具，可以让我们完成神圣的工艺"（同上，pp.380/119）住持是一门工艺的大宗师（artifex），"他并不将其表现归功于自己，而是归功于主"（同上, pp.362/114）。大师（magister）一词，确定了谁是文本中说话的人，可能相当于一门工艺的师傅。一目了然，僧侣必须遵守的戒律更像是工艺的流程，而不是律法体系。

ℵ 工艺的范式对僧侣的世界产生了不可忽略的影响，在整个世界上，僧侣不仅仅像遵守工艺流程一样来遵守戒律，而且也思量自己的行为。卡西安在《对谈录》中将僧侣生活与学习工艺做了一个类比："我的子嗣们，当一个人想学会一门特别工艺的技能"，他在谈及希望加入修行生活的人时写道，"他需要全神贯注于他所选择的职业的行为特性。他必须阅读戒

律，事实上，这就是这项工艺或这种知识最成功的师傅的劝诫。否则他会竹篮打水一场空。我们不要学那些刻苦工作但情绪低落的人”（Cassian 2, pp. 12/184）

我们在其他地方已经说明，与工艺模式的类比（既有在工作中实现的实际工艺（artes in effectu），也有像舞蹈和戏剧一样，具有自身目的的实践技艺（artes actuosae））对于神学来说非常重要，其决定了仪式行为的地位（参看我的《主业：责任考古学》的第 2 章第 8 节）。

在这个意义上，或许修道院是第一个将生活本身（不仅仅是构成和规定了修行的禁欲技艺）呈现为一门技艺的场所。然而，不能从生活的审美化，而是要从福柯晚期作品中似乎十分在意的意义上来理解这个类比，即生活本身的定义恒久的实践有关。

2.3 包含在《梵蒂冈古希腊抄本》（*Vaticanus graecus*）第 2091 部分的手稿中，有一则帕科缪修道生活的轶闻，从这则轶闻中强有力地展现了修道戒律以及违规的特殊性质。沃居埃（Vogüé），注意到了这个文本，声称中这个文本回到了一个更为古老的帕科缪传记，这显然是东方修道会的开端的证据。这则轶闻写道，在争吵中，一位弟兄打了另一位弟兄，而另

一位弟兄则以牙还牙。帕科缪当着众人面叫来了两位僧侣，在质问并让他们认错之后，驱逐了最先打人的那位僧人，并对另一位做出了革籍一周的惩处。“第一位僧人被逐出修道院”，这则轶闻写道：

一位名叫葛诺希索斯（Gnositheos）的德高望重的老者，已经年过八十——事实上，如其姓名所示，他十分了解上帝——走上前，向其他僧众呼喊道：“我也是一名罪人，我与他一同离开。若有人无罪，请他留在这里。”所有的弟兄跟着老者，异口同声地叫到：“我们也都是罪人，请让我们与他一起离开。”看到他们都离开了，受祝者帕科缪跑到他们面前，跪倒在地，面贴着泥土，将头叩在地上，请求所有人宽恕。

在包括有罪的那位在内的所有弟兄都回来之后，帕科缪恢复常态，想道：“如果凶徒、巫师、通奸之人，以及那些犯下其他罪行的人都能在修道院寻求庇护，通过苦行来得到救赎，那么将一位弟兄逐出修道院的我是谁？”（Vogüé3, pp. 93–94）不仅在《教父名言录》（*Apophthegmata patrum*）的贝萨里翁住持有着类似情节（141b），而且《伊西多尔宗规》（*Regula monarchorum* 第 15 章）也提到了不能将违规的僧侣

逐出修道院，“因为可以通过勤勉的苦行来弥补其过失，一旦驱逐，他势必被邪恶所吞噬”。

在住持的裁决和刑事审判之间做类比，乍一看来好像不错，但完全不值一提。

2.4 康迪多·马松（Cándido Mazon）写了一本专著，来讨论修道规则的律法性质问题。他在详细对东方教会和西方教会的文本进行全面考察之后，得出结论说：这些规则“并不是严格意义上的真正的律法或戒律”，然而，它们也不是“让僧侣自由决定遵守与否的劝诫”（Mazon, p.171）。按照马松的说法，它们是“带有明显引导性质”的规范，与其说其目的在于“强加”义务，不如说“向僧侣们宣告说明，既然他们已经选择了这种生活，就应当遵循这些义务”（同上）。

这个答案很难令人满意，作者并没有在两拨人之间选边站，一边主张规则具有律法性质，另一边则将规则还原为纯粹的劝诫，他最后只是将戒律视为一种杂糅，“某种不纯粹是劝诫的东西，但还无法成为严格意义上的律法”（同上，p.312）。

在谈这个主题（当然，这个主题并不清晰）的时候，作者仅仅是给出了从公元 12 世纪和 15 世纪将学

者分成两派的问题一个折中方案。在这里并不适合重溯整个争论的历史，其中包括了克莱沃的圣伯尔纳铎（Bernard of Clairvaux）、根特的亨利（Henry of Ghent）、托马斯·阿奎那、苏亚雷斯等人，其中问题的关键在于规则的强制性问题。我们将关注三件事，在这三件事中，问题以不同方式浮现出来，每一件事都给出了一个答案，而这些答案仅仅关注了问题的某一个主要方面。

第一件事是赫伯特·罗曼斯（Humbert Romanis）对《奥古斯丁宗规》的评注，尤其是他对“这些就是我要求你们进入修道院之后需要遵守的东西”（haec igitur sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti）这句话的注解，在说了这句话之后，奥古斯丁引出了他的规定。最初，赫伯特从传统的问题（questio）形式来展开，即“包含在规则中的任何东西都是戒律（praecepto）”（也就是说，都是义务，Romanis, p.10）。于是，这个问题就是规则（regula）和戒律（praeceptum）之间的关系问题。如果将这个关系看成一个同一性的整体，那么包含在规则中的一切都是戒律：用赫伯特的话来说，这就是那些坚持用奥古斯丁的用词，即指示代词 haec 的人的立场，haec“指明所有东西都在规则当中”（demonstrat omnia

quae sunt in regula，同上）。在最严格意义上，这个问题——可以在根特的亨利那里找到支持——赫伯特反对那些认为规则和戒律存在不一致的人的立场，要么在某种意义上，义务就是遵守一般意义上的规则，而不是个别戒律（observantia regulae est in praecepto, sed non singula quas continentur in regula），要么（这就是他自称的观点）认为，圣人的意图是要求必须恪守三大戒，即顺从、恭敬、谦卑，这并不是让僧侣得到圆满的全部内容。事实上，在福音书中，我们必须将戒律分为三种，第一种是同时包含着形式和意图的戒律（modum et intentionem praecepti），譬如，要互敬互爱；第二种戒律是意图性的纪律，而不是形式上的戒律（如不许偷盗），最后，这种戒律只有形式，没有意图。所以，我们也必须认为，像奥古斯丁这样的大贤："即便他以戒律的形式来说话，他并不打算将一切都置于戒律之下，借此，给那些恪守规则的人有指责的机会，并得到救赎"（p.13）。在另一个文本中，赫伯特将三大戒（顺从、恭敬、谦卑）视为三实体（tria substantialia），在这种简略表达中，他的问题本身对绝大多数神学家和宗规学家产生了重要影响。在对《教令集》（*Decretals*）第三卷做评注的时候，塞古肖的亨利用这样的方式来概括说："规则在戒律

中，但在谈到遵守规则是，必须隐晦地指向三实体。包含在规则中的其他东西，我们大可不必像恪守纪律那样去遵守，否则，几乎有四分之一的僧众不会得救”（Mazon, p.198）。

2.5 第二件提出规则的强制义务问题的事情，并不涉及规则和戒律之间的关系，而是义务的本质，义务是一种过失（ad culpam），在某种意义上，不恪守义务则会犯下大罪，

或者义务是一种惩处（ad poenam），不守义务意味着惩罚，而不是重罪。在这个背景下，司法或非司法（或者更准确地说，法律）的专业形式构成了规则。

最早从主题上来概括纯粹刑法问题的人是根特的亨利。他并没有用宗规上的问题形式来追问：“若无过失而违规，那么人们要用一定的刑罚来惩处他的违规行为”（Mazon，p.247）。他给出的例子是，有一条修道宗规，禁止在晚祷之后说话。可以用两种方式来规定责任：要么首先确定律法责任（“晚祷后不许说话”（nullus loquatur postCompletorium）），这样可以带有一个刑律制裁（“若有人在晚祷后说话，就要罚他吟唱七篇悔罪诗”（si aliquis post Completorium loquatur, dicat septem Psalmos poenitentiales））；要么同

时规定遵从事项和刑责（“任何在晚祷后说话的人都必须吟唱七篇悔罪诗”（quicumque loquatur post Completorium dicet septem Psalmos poenitentiales））。只有在第二种情况下——如果承认立法者的意图并不是完全杜绝所有的违规行为，而仅仅是确定，若无合理动机，便不容许违规——我们才能谈无过失的违规，这样，规则就成为了刑律。

重要的是，在从16世纪开始的晚期经院哲学中，根特的亨利提出的问题变成了宗规的法律性问题。这个领域一分为二，一边是阿拉贡的彼得（Peter of Aragon），他说因为法律必须同时是过失和惩处上的义务，那么宗规就不是真正的法律，而是一种劝导和告诫（proprie loquendo non sunt leges, sed potius quaedam decreta hominum prudentum, habentia vim magis consilii quam legis; 同上, p.269）; 另一边是苏亚雷斯，他认为因为法律只能定为刑律，那么宗规就不是劝诫，而是实实在在的法律（item quia sunt actus iurisdictionis et superioris imponenti necessitatem aliquam sic operandi, ergo excedunt rationem consilii; p. 282）。

2.6 规则和律法的关系问题从某个时期开始变得

十分复杂，从那时起，修道院生活需要宣誓。宣誓是一种制度，和誓约一样，这个制度十分古老，我们很难在其中将律法和宗教分开，而热内（Gernet）不恰当地称之为“前法”（pre-law）。通过古罗马的证词，我们可以了解誓言的本质特征，在罗马人那里，誓言似乎是一种向诸神的献祭（sacratio），其原型就是献身（devotio），执政官德西乌斯·穆斯（consul Decio Mure）在一场战役前夕，决定将自己的生命献给地狱诸神来换取胜利。献祭对象也是牲祭，在满足他的愿望之后被献祭。正如本维尼斯特所说：

在古罗马宗教律法中，“宣誓”就是严格规则的主体。首先，必须有一个庄严的宣告（nuncupatio），即庄重地宣誓做出“献身”，让国家和宗教的代表以特定的方式接受宣誓。那么要以立誓（votum concipere）来进行宣誓，其意思是要符合一定的表达形式。牧师首先给出宣誓的表达形式，然后宣誓的人要一字不差地重复来做出宣誓。最后让权威可以接受他的誓言，用官方的权威来批准：这就是立誓（votum concipere）。一旦誓言得到接受，就轮到相关的人来兑现承诺，作为对他们所要求的东西的回报，这就是：履行誓言（votum solvere）。最后，完成所有这些程序滞后，若

宣誓者没有履行诺言。那么没有履行诺言的人就是违誓（voti reus）, 就会遭到控告和诅咒: 这就是咒誓（voti damnatus）(Benveniste, pp. 237/ 492–93)。

更准确地说，宣誓之人不仅仅被强制或命定去履行诺言，至少在执政官献身的极端例子中，宣誓者成为了神圣人（homo sacer）。由于他的生命属于地狱诸神，他的命于不再属于他，毋宁是他处于生与死的门槛上，可以任何杀死他的人都无罪。

在早期的修道规则中，我们基本上找不到同样形式化的东西，或同样激进的东西。1959 年，卡特琳娜 •加贝尔（Catherine Capelle）专门讨论誓言的专著，说明了恰恰是在修道宣誓的意义、本质和存在的问题上，无论是古代文献还是现代作者，都存在着巨大混淆。首先是术语上的混淆，无论是在用词上的多样性，如（ professio, votum, propositum, sacramentum, homologia, synthēkē），还是这些词语意义存在的不一致（其意思有“引导”、“庄严宣告”、“祷告”、“誓约”、“欲望”等等）都是问题（Capelle，pp.26-32）。无论是巴西尔、帕科缪，还是奥古斯丁似乎都不认为修道行为与这样一种或多或少具有司法性质的形式行为有什么关联。“在巴西尔那里，homologia 意思是信仰

的宣告，现在也是一种承诺，一种义务，或者坚持过某种生活方式。这里有一种义务，当然是一种间接义务，这仅仅是因为存在着献祭。在这里，我们处在秘教层次上，而不是在道德层次上，甚至不是在司法层次上”（同上，pp.43-44）。对于顺从，“其作用首先在于禁欲，这就是重复基督耶稣曾经的状态……它既不是宗教义务的对象，也不是在一定的法律情形下的结论”（p.47）。与此类似，在帕科缪那里，即便他强调了必须要对住持保持恭敬，它仍然是诸多美德之一。“仿佛这里最关键的问题是恭敬的禁欲方面，而不是宣誓的法律形式上的后果。如果这是拉丁翻译的暗示，而不是帕科缪原来的意思，至少在他的后继者那里，入道……十分清楚地说明了这不是一个法律义务的问题，而仅仅是通过完善的行为，来侍奉上帝。”（p.35）

卡西安《修道要则》第四卷第 1-10 章旨在劝诫修道院的志愿者，一种解读认为，即便在这里，也根本没有宣誓或法律义务的踪迹。一位想加入修道院的人要保持十天之内保持谦卑，饱受屈辱，借此来检验他加入修道院的意图是否纯正：“拥抱每一位经过的弟兄的双膝，他会遭到所有人刻意地责骂和蔑视。仿佛他是出于必要，而不是出于虔诚才加入修道院的。”(Cassian 1,pp. 124/79)。一旦他们以极大的谦卑和耐心

通过了考验，最重要的事情就是脱下旧衣服，而换上修道的衣装。但即便如此，也不能让他在弟兄们中间享有完全的地位，在整整一年内，他必须在一个年长僧侣的指导下，住在修道院大门附近。是否能获得僧侣的地位，取决于新人的毅力，以及他“恪守宗规”（regula oboedientiae）的能力（同上，pp. 132/83），而不是取决于誓言。“在卡西安那里并不存在誓言，因为他传承于埃及修道传统，那里没有誓言，他将这种传统带到了西方：任何承诺都不能规定他的全部收获，也不会让与修道院休戚与共” (Capelle, p. 54)。

至于奥古斯丁，他跟我们谈到规则的三篇文本（无论这些文本是否是他的作品）一点都没有谈到过加入修道院的仪式或宣誓的内容。

2.7 我们可以确定，从《圣主宗规》和《本笃宗规》开始，情况发思了变化，对于新人，这些文本给出了真正的法律性的承诺。然而，我们在读《圣主宗规》的第 88 章时，有一个醒目的标题“新弟兄如何确认他加入了修道院”（uomodo debeat frater novus in monasterio suum firmare introitum）。在经过两个月的考验后，在考验结束时，这位未来的僧侣一般都要做出承诺，要坚定不移地恪守他已经熟读多遍的清规

（repromissa lectae regulae firmitate; Vogüé 2, 2,pp. 370–72/258），在住持和新人之间会有一种仪式性的对谈，新人十分谦逊地拽住住持的衣摆（humiliter adpraehenso eius vestimento），用这种独特的说法迫切地恳求道："我首先向上帝和金言，其次向您和修道院，恳请此事（est quod suggeram）"（同上，pp.372/258）。当被问道有何事时，新人说道："我希望在您的修道院里侍奉上帝，恪守您向我宣读的宗规"（volo Deo servire per disciplinam regulae mihi lectae in monasterio tuo）。"这就是你的快乐？"住持问道。"首先是上帝的快乐"，新人回答说，"然后也是我的快乐"。在这里，住持用警示的口吻阐释道，后来这种阐释已经多次被解读为真正的誓言：

好吧，兄弟，你并不是在向我承诺，而是在向上帝，向其金言，向其圣坛承诺。如果你万事都能遵守宗规，并服从我的告诫，在审判之日，你就能得到你的善行的善果，我鼓励你同我一起在世界上征服邪恶，让我自己的罪行也得到宽恕。但是，若你在万事上不服从于我，看吧，我会请主来见证，在审判之日，我会让共同体给出证明，正如我之前说过，若你万事不服从于我，在上帝的裁决之中我会得到自由，而你必

须为你的灵魂和你的轻蔑而得到报应。（pp. 372–74/258–59）

不仅是新人要承诺要服从，而且他“提议”的方式（“我想侍奉上帝……”），在任何情况下，都是一般的苦行，而不是法律承诺。之后，就发生了明确的法律行为：新人将自己的物品永远地捐赠给修道院（或者更确切地说，这是对其僧侣身份的肯定，因为在入道时要求捐赠）。但在修道传统中，捐赠始终被用来证明未来僧侣苦行的意图纯正性。

在《本笃宗规》中，情况略有不同。在这里，不仅考验的期限延长到 10 个月，要反复地阅读宗规，而这些宗规只有在今天才有书写版本，而且在加入修行的那一刻，新人“需要坚定不移地演说中做出承诺，改变他的生活，并表示服从。需要在上帝和他的圣人面前做出承诺”（coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam coram deo et sanctis eius; 第 58 章; Pricoco, p. 242）。这个承诺最后会草拟一份文件，叫请愿书（petitio）（这份诉求是手写的，如果他知道该怎么写，但无论如何，最后要他亲自签名），新人将这份请愿书放在圣坛之上（de qua promissione faciat petitionem ad nomen

sanctorum . . . quam petitionem manu sua scribat . . . et manu sua eam super altare ponat; 同上， p. 244）。

按照一些学者的法国，不能将圣本笃入道仪式解释为一份真正的契约，即按照罗马法范式规定（stipulatio）的契约（Zeiger, p. 168）。因为作为一种口头契约，其规定是以问答形式展开的（类型如下：Spondesne? Spondeo），同样是这批学者将这些文件看得过高（就像公元 9 世纪之后的阿尔巴（Alba）手稿一样）在这些文件中，新人的承诺正是采用了对话形式（“你能在上帝及其圣人面前，保证你坚贞不渝，改变你的品德，并表示服从吗？”（Promittis de stabilitate tua et conversatione morum tuorum et oboedientia coram Deo et sanctis eius?）；“我承诺根据我的理智和才能来理解神的应许”（Iuxta Dei auditium et meam intelligentiam et possibilitatem promitto）同上，p. 169）。然而，更古老的文献说明，最普通的入道仪式是一单方面的声明，而不是一种契约。在存留下来的文献中，请愿书只是对承诺的简单确证（roboratio），其内容并非不像罗马法的规定，它并不关注特殊条款，认识关注僧侣的生活形式。有一份（公元 7 世纪或 8 世纪）的来自于弗拉维尼（Flavigny）的僧侣请愿书（petitio monachorum），可以读到如下内容：

尊敬的我主基督耶稣，尊敬的修道院的教父和住持……因此，我们祈求您仁慈的祝福，此时此刻，我们在此将依从本笃宗规来生活，来引导我们的生活……因此，我们将摒弃我们所有的堕落的意愿，按照福音会和常规传统所教导那样，只有神的旨意才能引领我们，以及我们拥有的一切……我们承诺，我们将竭尽全力，并在上帝的帮助下，服从于您……以上帝的名义，我们的手签上了名字，我们祈求借此来坚定向我们的圣主的请愿。（Domino venerabili in Christo patre illo abate de monasterio illo. . . . Petivimus ergo beatitudinem caritatis, ut nos in ordine congregacionis vestrae digni sitis recipere, ut ibidem diebus vitae nostrae sub regula beati Benedicti vivere et conversare deberemus. . . . Habrenunciamus ergo omnes voluntates nostrae pravas, ut dei sola voluntas fiat in nobis, et omnis rebus quae possideums, sicut evangelica et regularis tradicio edocit . . . obeodientiam vobis, in quantum vires nostrae subpetunt et Dominus adderit nobis adiutorium, conservare promittimus. . . . Manu nostrae subscripcionis ad honorem Domni et patronis nostri sancti hanc peticionem volumus roborare）

(Cappele, p. 235)。

与其说僧侣在这里对个别条款负责，不如说是将上帝的旨意铭记在心中。此外，其承诺的服从，并在上帝帮助的条件下，与他的能力是成比例对应的。

斯玛拉格达（Smaragdus）对《本笃宗规》的评论（公元 9 世纪），给出了这个方面最具有启示性的考察。他不仅给出了一份似乎没有法律性质的请愿书的文本，而且它还包括了对入道（professio）的定义，将入道界定为："如果在修道院从行为上实现了常规的入道，就是人的世俗生活的终结，可以准确地称之为神圣的侍奉，因为通过修行而变得神圣，僧侣与神圣的我主结为一体"（Ista ergo regularis professio si usque ad calcem vitae in monasterio operibus impleatur, recte servitium sanctus vocatur, quia per istam sanctus effectus monachus, sancto Domino sociatur，第五章，pp. 796/250）侍奉（servitium）一词，就像职责（officium）一样，表明了僧侣和牧师的生活和活动，因为它塑造了生活，作为高阶牧师的基督耶稣所执行的"侍奉"，"在圣所，就是真帐幕里，作执事（leitourgos）"（《希伯来书》8:2）。这里表达十分清楚的是，他倾向于将僧侣的生活视为不间断地礼拜和仪式，我们曾经提到

过这一点，我们后面会偶尔回到这个问题上。

ℵ 在《本笃宗规》中，如何理解请愿书？在罗马法中，可以在审判中读到请愿书（请求诉讼的权利（actio de iure petendi）)，以及竞选公职的请愿书（请求成为候选人（(petitio facta pro candidato）)。在宗教律法中，请愿书代表着以祈愿形式直接向诸神进行请求。我们在后一种意思中，可以看到誓言的前身，而这种意思在最早几个世纪里是基督教作者们的共识（如德尔图良在《演说集》I：6 中说："礼拜……或我们的祈求，要么是上帝的崇高，要么是人类的祈愿"（orationis officia . . . vel venerationem Dei aut hominum petitionem））然而，我们拥有的文献（如上面所引的弗拉维尼的请愿书）十分清楚地说明了在《本笃宗规》中这个词的意思，它既不是罗马法的请愿，也不是誓言的祈愿，而只能理解为对加入修行生活的请求的书面肯定。

2.8 在后来，尤其是从加洛林时代开始，《本笃宗规》得到了主教和罗马教廷的支持，逐渐地，这本宗规对修道士们产生了重大影响，在公元 9 世纪到 11 世纪间，这本宗规都是最典型的宗规，新时代需要接

受这个宗规，而这个时代的组织也必须适应于该宗规。或许正是在这个意义上，我们在宗规中看到，修道逐渐倾向于律法化，在这个时代里，宗规具有至高地位，并得到广泛传播，也就是在这个时代里，教会（与教会一起的，还有皇帝）试图对修道共同体建立起广泛而强有力的控制。最明澈和大多数基督徒的皇帝（serenissimus et christianissimus imperator）定下了一系列条例，并在公元 802 年的《教义宗规汇成》（Capitula canonum et regula）中达到巅峰，向僧侣们指定了《本笃宗规》——尤其强调了里面关于服从和入道仪式的章节。

在这个服膺于《本笃宗规》的时代里，形成了第一部教义法律的汇编，“提议”（votum）一词及其动词形式“我发誓”（voveo）（或“我诅咒”（devoveo）——“向上帝发誓，誓言为”（se Deo vovere, voventes））在文献中出现的频率越来越高。然而，即便在这个时期，宗规学者似乎也没有十分明确的修道誓言理论，这种理论直到后来从托马斯 • 阿奎那到苏亚雷斯的经院哲学时期才提出来。

让我们打开萨特尔的伊沃（Ivo of Chartres）的《教令集》（*Decretal*）的第七卷，其主题是“关于僧尼诸众的特性和安宁，以及对违反节欲承诺的人的驱逐和

惩罚”（De monachorum et monacharum singularitate et quiete, et de revocatione et poenitentia eorum qui continentiae propositum transgrediuntur），而他的《全览》（*Panormia*）一书也有“论教士生活”（De vita clericorum）的部分。尽管这个文本在根本上是由奥古斯丁、圣安布罗西、哲罗姆等人的不同段落的拼贴组成，还有一些从宗教会议、教皇信件、帝国体制中截取的部分内容，在根本上，其触及问题的方式在形式上十分诡异。若主人不认可，一个奴隶不能成为僧侣（praeter scientiam domini sui，《教令集》，第 45 章，p.555），结果，早期接纳新人的考验阶段，需要检验他是自由人还是奴隶这个法律条件，其目的是为了允许主人在三年内收回他的逃奴（同上，第 153 章，582）。若并非父母强迫，孩子发誓保持贞洁，但后来她结婚了，即便她并未奉为圣徒，也应当接受惩罚（第 20 章，p.549）。被奉圣之后的处女结婚是不纯洁的（incestae; 《全览》, p. 1175）。如果一个僧侣在入道之后离开修道院，他的东西还是修道院的财产——事实上“僧侣的提议，可以自由承担，但不可能放弃之后没有罪”（p.1173）。

格拉提安（Gratian）也是如此。如果一个孩子在没有征得他同意的情况下，剃度了并穿上了僧衣，他

的入道不会得到确认，且随时都会被废除（《教令集》，q. 2–3），若僧人要发誓，他必须得到住持的首肯（《教令集》q. 4）。同样，对于宣誓者是否能结婚的问题，得到了充分的回应。每一次这类问题谈的都恰恰是入道的律法含义，而不是谈论修道生活规范体系的入道理论。

2.9 到现在为止的考察必须让人们清楚地认识到，若讨论修道规则的法律和非法律性质，不可能不陷入到时代错误之中。即便我们认为诸如司法（juridical）这样的词汇早就存在（这一点没有什么疑义），但无论如何，可以确定，这个词在罗马法中是一个意思，在早期基督教那里是另一个意思，而从加洛林时代开始又有了新的意思，最后在现代，当国家垄断了法律，司法又具有了另一种意思。此外，我们分析了规则是“律法”还是“劝诫”的争论（似乎触及到了我们问题的用词），唯有当我们记住，规则与两种说辞（diathēkai），即摩西律法和《新约》之间关系的神学问题重叠在一起时，我们才能理解它。

在这个意义上，唯有当我们回复了其特有的神学背景，即福音书（evangelium）和律法（lex，首先是希伯来律法）之间关系时，才不会犯时代错误。在圣

保罗的书信中已经考察过这个关系的理论，并在宣布作为弥赛亚的基督耶稣是一个律法终点（telos nomou），即法律的终结和圆满（《罗马书》 10:4）时达到巅峰。即便在同一封书信中，这个激进的弥赛亚问题——以及隐含的信（pistis）和律法（nomos）的对立——变得十分复杂，导致了一系列的疑难（如在 3:31 中，“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。”），但这也确定了基督教生活不再处于“律法”之下，无论如何不能用法律词汇来思考。和圣保罗一样，基督徒“向律法而死”（nomōi apethanon，《加拉太书》2:19），但以向着精神自由而生。即便当福音对立于作为“信主之法”的摩西律法（《罗马书》3:27），或者后来成为一种新法（nova lex）对于律令（vetus），无论在形式上还是在内容上，它与律法（nomos）不太一样。“律法和福音之间的区别”，我们在伊西多尔的《区别二论》（*Liber differentiarum*，第 31 章）中读到，“就是：律法中有文字，福音中有恩典……因有过失而给出了前者，因有裁判给出了后者，律法指明人们不知道的罪，恩典则帮人回避罪行……在律法中需要遵守诫命，在福音的圆满中，应许了承诺”。

需要从神学背景来界定修道规则。对我们影响极

大的巴西尔和帕科缪，也就是说，宗规的原型，他们完全意识到，不能将基督教的生活形式还原为律法。巴西尔在他讨论受洗的著作中，肯定了圣保罗的原则，按照该原则，基督徒"向律法而死"（nomōi apethanon），正如我们看到。帕科缪的《戒律判典》用如下的话作为开头：爱是法律的圆满（plenitudo legis caritas）。规则的样板就是福音书，因此，它不可能具有律法的形式，后续选择规则（regula）一词，就意味着它与律法的律令是对立的。在这个意义上，德尔图良的一段话将规则一词与"（摩西）律法的形式"对立起来："一旦旧法的形式被消解（veteris legis forma soluta），这就是使徒的第一道诫命，即侍奉圣灵的权柄，向那些已经聚集到他们一边的人布道"（Tertullian 3, 12）。新法（nova lex）不能具有法律的形式，它是规则（regula），它触及的是生活形式，它引导和指引着生活形式（regula dicta quod recte ducit, 让我们想起了伊西多尔在《词源学》6.16 中谈到的一个词源）。

在这里，修道规则的司法性质的问题找到了其特殊的背景和特定的界限。当然，教会逐渐地形成了一个规范体系，并在公元 12 世纪达到巅峰，格拉提安将宗教律法汇编到他的《教令集》之中。但如果基督徒的生活无疑已经触及到了法律范围，可以确定，基

督徒的生活形式（forma vivendi）本身——这就是规则所考虑的问题——不能完全等同于遵守戒律，也就是说，它不可能有法律性质。

# 第三章 逃离俗世和建构共同体

3.1 然而，规则还有一个方面，在这个方面，它们可以视为一种法律行为，它并不涉及民法或刑法，而是公法。也就是说，即便在一种特殊的意义上，可以将规则视为构成条款，用以形成那些确凿无疑的修道和皈依的“政治”共同体。在规则的法律性的基础上，矗立着逃离俗世（fuga saeculi）教义，也就是说，这是信众共同体的构成过程，斐洛开始思考这个问题，而圣安布罗西对其进行了发展。

我们先来看看斐洛的论《论逃离和发现》（*De fuga et inventione*）。在这里，雅各的逃亡首先是由拉班放弃了对律法的照料，这样，驱使雅各逃亡促成了“苦行之力”，其目的是收回从他们那里不公正地夺走的遗产。在避难和流亡之地（在古希腊语中，phygadeutēria; phygē,意思首先是流亡）就在这里——在对《民数记》35:11-14 的一则注解中，说那些非故意杀人的人可以寻求庇护——是一些真正的城，每一

座城都代表着神圣的力量。共有六座城：第一座城的作用就是用来寻求庇护，另外五座城是第一座城的“殖民地”（apoikiai），其描述如下：

他们的领袖就是创世（poietikē）之力，在创世之力下，造物主用一个词创造了整个宇宙，其次是庄严（basilikē）之力，借助庄严之力，他可以主宰（archei）正在生成中的诸造物。第三种是慷慨（hileōs）之力，借助慷慨之力，伟大的工匠对自己的造物表示同情和宽宥，第四种是立法之力，借助立法之力，他规定了我们应负有的责任，第五是立法的区分，借助于此，他禁止做不该做的事情（17,95）

于是，逃离是一个通过六座城来进行逃亡或流放的过程，这六座城有着众多构成性的“政治”权力：神的言辞（与大牧首一样），创世，王国，统治，积极和消极的立法。

此外，这些城都是利未人的城市，因为利未人在某种程度上本身就是逃亡者和流放者（phygades），为了取悦上帝，他们抛弃了父母、子女、兄弟。利未人和牧师受托照顾圣殿和圣像（即秘教的公共职能）。同样，犯有非故意罪行的逃亡者“也要在此侍奉

（leitourgousi）”（17,93）。在这则深刻的注释中（这种注释在基督教中流传了很久），它十分悖谬地将流放视为一个“仪式”，即公共性的侍奉，借此，流亡者成为了牧师。

众所周知，圣安布罗西的“逃离俗世”教义在很大程度上受到了斐洛的影响，在这个意义上，他无不闪现出原创性。事实上，他将斐洛的注释加入到基督教苦行的基本文献当中，用特别的视角谈到了逃离俗世的问题，其中，弃世和苦行与行使圣职密切相关，即要从事公共事务。不仅第二章再次从文字上重复了斐洛对庇护之城的解释，而且给出了一个意义重大的发展，即大牧首（斐洛将其等同于神的言辞）就是圣子，毫无差池。

若不是圣子，神之言辞，这位大牧首会是谁？在圣父面前，我们听从他的劝诫，因为他丝毫没有刻意和无意的冒犯，在他那里，留存着天国与大地上的万物。因为万物都由神之言辞所限，并在他的力量下凝聚起来，并留存在他内心里，因为在他内心里，万物被创造出来，在他内心里，留驻着上帝的丰满。因此，万物之所以能长存，正是因为他并不容许他所限制的东西有丝毫的放松，因为只有他的旨意才能让万物长

存。的确，只要有他的旨意，他就能在他的指令和宗规下检视万物，用自然的和谐来约束它们。(Ambrose, pp. 85/291)

在斐洛的主张和圣保罗写给希伯来人的书信中，言辞与《诗篇》109:4 中的大牧首直接相关：

满意的是，他是大牧首。圣父就此而宣誓，说道："你永远是一位牧师"……这就是上帝的言辞，他从上帝的言辞中承袭大牧首。对于大牧首的服饰，摩西曾象征性地描述了他的衣装，因为上帝的言辞依靠自身的力量在大地上传播，让所有人都容光焕发，仿佛穿了圣衣一样……基督耶稣是所有人的首脑，人类的整个实体都从他延伸而来，各个部分彼此相连，共同结合成一个整体，同时通过爱构筑为一个实体（同上，pp.88–90/293–94）

这就是逃离俗世的主题，也是修道院的形成，并与教会的实践紧密相联，在教会中，逃亡似乎成为了共同体的真执事（minister）："上帝圣坛的执事就是逃离他自己的人"（fugitans igitur est suorum sacri altaris eius minister; pp. 78/285）在此基础上，逃离俗世就是

新共同体，成为新公共区域的基础。

ℵ 斐洛让逃亡成为了一个构成性的政治原则，实际上，他指向了古希腊哲学的一个传统，在古希腊哲学中，逃亡也是哲人完美生活的隐喻。在《泰阿泰德篇》（176a-b）的一个著名段落中，“逃离（phygē）的意思是尽可能像神一样”（phygēē de homoiōsis theōi kata ton dynaton），这就必须要恢复 phygē 一词最初的流亡的意思（“像神一样实际上就是流亡”）。与柏拉图的隐喻相媲美的，是亚里士多德《政治学》（1324a 15-16）将哲学家生活的形式界定为“异类”（xenikos bios）。几个世纪之后，当普罗提诺在《九章集》（*Enneads*）中将“神圣而快乐”的人（即哲人）的生活界定为 phygē monou pros monon，若不失去该形象上的政治性，那么就可以完全理解这句话：“孤独地流亡，并走向孤独”。（《九章集》 6.9.11）“逃离俗世”首先是斐洛和圣安布罗西的政治态度，即逃亡等于构成一个新共同体。

3.2 1907 年，伊尔德方斯·何伟根（Ildefons Herwegen），即玛莉亚·拉赫（Maria Laach）本笃会修道院仪式运动的开创者，强调了一份与众不同的文

献，这份文献揭示了修行入道和规则，尤其是让人们从法律角度来看待自己。这份文献被称为《协定》（*Pactum*），它出现在布拉加的圣弗鲁科索斯（St. Fructuosus of Braga）的《同修规程》（*Regula communis*）的结尾处。在公元670年之前，这份文献就是两个派别之间的协议或契约，一方是僧侣（通用“我们所有弟兄”（nos omnes）来称呼），另一方是住持（被称为“主上”（tu dominus）），在协议中，通过规定双方彼此间的义务，来奠定和规范共同体：

于是，带着神的炽热而燃烧吧，看呀，我们所有人列举出来的名字，将我们的灵魂托付于上帝和您，我们的主上和恩父，在基督耶稣的指引下，在您的教导下，遵守使徒的昭告和宗规，以及以往诸教父的权威的裁定，我们共同生活在一个修道院里。你希望捍卫我们的灵魂，您按照宗规来宣告、教导、执行、惩戒、革籍或矫正（annuntiare, docere, agere, increpare, imperare, excommunicare, secundum regulam emendare），我们希望带着谦卑之心，抛弃所有的傲慢，带着心灵的意图，带着炽热的热忱，带着神的恩典的帮助，不带任何借口（inexcusabiliter），带着神的爱护，来完全服从行事。若我们有人针对宗规，针

对您的教导，怀有怨言、固执己见、不恭不敬或诽谤生事（contra regulam et tuum praeceptum murmurans, contumax, inobediens vel calumniator），那么，您有权力召开集会，当众人直面宣读宗规，公开纠正我们的罪行，每一个有罪之人都需要领得起应有的惩处，鞭笞或革除教籍，适当地对应于其不当行为。若有人，与其父母、兄弟、子嗣、亲戚、邻人，尤其是在没有上述的恩父的指引的情况下与同修弟兄进行密谋，您有权力将所有参与此等罪行的人革除教籍，将他们关在小黑屋里关六个月，仅吃面包和喝水，穿着悔罪装或麻布衫，没有腰带，没有鞋子。如果僧侣不是全心全意地情愿接受这种惩罚，他就会被赤身裸体地拖出去，鞭笞 72 下，褫夺他的修道院的僧衣，用极其羞辱的方式将他逐出修道院（Fructuosus,《协定》p. 208; 参看 Herwegen, pp. 2–3）

然而，与僧众绝对服从于住持的权威相对的，是住持用正义和公平来治理修道院的义务：

我们提醒你，我们的主上，如果你不公正地对待我们任何人——这难以置信，上帝绝不会允许这种事情发生——若您像寻常人那样，带着骄傲或愤怒来对

待我们，或者溺爱一人，而怨恨其他人，或者只管一个人，而听任其他人，那么我们也有上帝赋予我们的权利，通过主牧（dean）和副住持（prior）不带骄傲和愤怒地进行抱怨，副住持会谦逊地亲吻主上您的脚，在您面前详述我们抱怨的细节，您必须耐心听完，谦逊地向宗规低下您的头，纠正你您自己的行为。如果您不想改正您的行为，那么我们也有权力投入到另一个修道院门下，或者在同一宗规的另一个主教门下，或者捍卫教会的大公教廷，请他们来召见我们，他们一旦出来，您可能就得纠正您自己的行为，并践行宗规的教义（Fructuosus, 《协定》, p. 209; 参看 Herwegen, pp. 3–4）

何伟根一直在研究该文献的法律含义，认为对于修道共同体来说，该协定具有宪法性质，但他并没有给出结论。“这个表达”，他写道，“就是法律协商的表达，通过协定，一个多样性的团体被统一起来，过着共同封闭的生活。在特定规则的保证下，赋予了住持极大的权力，在修道院形式中，让住持成为了‘主上和恩父’。该协定成为了修道的根基，让僧侣服从于住持”（Herwegen, p. 4）。从这个角度来看，他试图证明《协定》可能的影响，一方面是包含在《西哥特

法典》（*Lex Visigothorum*）中的臣民与国王之间的效忠誓言的影响，另一方面是罗马军团士兵的效忠誓言的影响。因此，十分怪异的是，何伟根仅仅只关注于《协定》与西哥特人的背景联系起来，而从严格意义上将其区别于修道院的修行，他却没有注意到，《协定》有可能成为第一个且是唯一一个社会契约的例子，在社会契约中，人们结成群体，无条件地臣服于统治的权威，授予主权者直接掌控包含着诸多方面的共同体生活的权力。对于霍布斯的协议和卢梭的社会契约，其中君主的主权是没有限制的，僧侣的服从义务对应于住持正义管理修道院的义务。然而，无论如何，最为关键的是，《协定》绝不能等同于私人契约，应该从对修道苦行的契约性和誓言性的讨论中抽象得出问题——即讨论了所有问题之后，这种讨论无疾而终——它让我们以某种方式从整体性上，将规则看成是一个封闭性共同体的真正的特有的建构性文献（宪法，毕竟经常有人认为这些规则就是宪法）。

3.3 实际上，这里最关键的问题并不是规则是否或多或少具有法律性，对于最早的规则来说，根本没有这样的问题，而是一般意义上的生活和规范的特殊关系问题，规则确立了这种关系。于是，关键问题并

不是在规则中，哪些东西是戒律，那些东西是劝诫，也不是规则中所包含多大程度的义务，而是一种考察生活和律法的方式，这个方式再一次质疑了服从与应用，违规和履行的概念。

在早期规则中已经存在着刑罚机制，它指向的不是个人行为，而是僧侣的邪恶或精神状况。“若有人陷入这种罪恶，就会迅速毁了他……一个暴躁易怒的人常常怒不可遏”（Qui facilis est ad detrahendum, si in hoc peccato fuerit deprehensus . . . iracundus et furiosus si frequenter irascitur），我们在帕科缪的《戒律判典》中读到。“若有弟兄顽固不化，骄傲自满，或者老是抱怨，不依不从……”（Si quis frater contumax aut superbus aut murmurans aut inoboediens . . .）《圣主宗规》的“需革籍的过失”（De excommunicatione culparum）章是这样开头的（Vogüé 2, 2, pp. 33/149）。在伊西多尔的宗规中，目录列举了最严重的过失，它更类似于各种罪恶的目录，而不是惩处罪行的提纲：“如果有人酗酒，不听话，瞎说话，调戏妇女，挑拨离间，暴躁易怒……”（si temulentus quisquam sit, si discors, si turpiloquus, si feminarum familiaris, si seminans discordias, si iracundus . . .《伊西多尔宗规》, p.886）。

这成为了僧侣们的积极义务。从克莱沃的圣伯而纳铎的《论戒律和格局》（De praecepto et dispensatione）的一个段落，在这个方面尤为重要。他设定了与一个僧侣的虚构对话，这个僧侣已经入道守规，哀恸他没有恪守他在该修道院许下的誓言，圣伯尔纳铎写道：

实际上，我说，这些抱怨都是不公正的。他违背了誓言，并没有纯粹地（ad purum）恪守规则。但我不关心他许诺了什么。没有人在入道（cum profitetur）时，真的许诺了“规则”（spondet regulam），但具体来说，从他皈依，并加入生活形式那一刻起（conversionem suamque . . . conversationem dirigere），就要“依规则”（secundum regulam）而行事。在我们今天，这种入道时所说的话，几乎所有僧侣都说过。然而，在诸多不同的修道院里，我们以不同的方式侍奉上帝。只要我们小心翼翼地恪守修道院的良好习惯，毫无疑问，他就会按照规则去生活，在具体不同的习惯中，规则是灵活多变的。（圣伯尔纳铎，《论戒律与格局》，pp. 250–52/140–41）

专业法律术语（spondere，规定某人自己的做某事）和修行语言的表达（走向特定的生活方式）之间

的对立，已经十分清楚地说明了其中发生了转变，这影响到我们对规范和生活之间的关系的理解。做出承诺的人，并不会像法律那样，强制他自己去履行符合规则的行为，而是会质疑其生活方式，这种生活方式不能等同于一系列行为或者完全就是行为。正如圣伯尔纳铎马上接着说道："恪守规则（secundum regulam vivere）的生活，即便没有完善到每一个细节上（ad unguem），即便他们遵循修道院的习惯，而改变或遗漏了一些细节，只要他们诚心去过'节制、公正而虔诚的生活'（sobrie et iuste et pie vivere），他们就是真正做到了恪守规则"（同上，pp.286/141）。

这里最有可能参考的是托马斯·阿奎那如下段落，他会写道，"入道守规之人，并不会发誓遵守规则上的所有东西（non votet observare omnia quae sunt in regula），而是发誓去过正规的生活（votet regularam vitam），这种生活的要义在于前述的三件事情（清贫、节制、谦卑）。在某些宗教规制中，要预备的不是遵守规则，而是按照规则去生活（profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam）"（《神学大全》2a 2ae, q. 186, art. 9）即便托马斯·阿奎那似乎将问题变成了戒律和规则的差异的问题，作者们很难聚焦于这个关键问题，而这个问题就是从"承诺守规"向"承

诺按照规则去生活”（承诺生活）过渡所发生的转变。承诺的对象在这里不再是一个要去遵守，关于具体行为或一系列明确行为的法律文本，而时主体的生活方式。

3.4 在苏亚雷斯那里，修道苦行的特殊性决定了义务有一种悖谬的形式，即义务不能将具体的人类行为当成它的对象，而是义务本身。他首先区别了誓言（votum）一词的两个意思：首先，这个词决定了“存留在宣誓之人心中的义务和关联”（pro obligatione et vinculo quod manet in homine habente votum），其次，确定了“义务直接产生的行为”（pro actu illo a quo immediate nascitur obligatio，Suárez, p. 804）。“我说”，他继续说道，“所谓的誓言，指的是某种行为，一旦某人发誓，就向上帝负有义务，除了负有义务之外，它不可能以任何人类行为为目的。”（non habere pro obiecto alium actum humanum sed obligationem ipsam, seu vinculum efficiendum per actum vovendi;itself, that is the bond that is realized through the act of vowing oneself；同上）。

由于誓言“就是义务，发誓之人自愿与上帝相联”（se spontanee obligat deo），并不像法律一样，强制某

人履行特定的行为，与其他人保持距离，而是在意志中产生一种“永恒的习惯关系”（vinculum permanens et quasi in habitu，同上）。在这里，誓言是“誓言的誓言”（habet pro obiecto votum），在这个意义上，他并不直接指向某种行为，或一系列的行为，而是首先指向了它本身同旨意下的所产生的习惯的关联：

通过意志，人类让自己负有对上帝的义务，其目的就是向上帝负有义务，因此，它的目的就是发誓或承诺，在某种程度上，这代表着通过誓言实现了自己与上帝的关联，而不是通过誓言，让其兑现誓言或承诺的行为（habet pro obiecto votum vel promissionem, quatenus haec significat vinculum ipsum efficiendum per votum, non uatenus significat actumvovendi aut promittendi）（同上）。

在这里，苏亚雷斯费尽心机从概念上做出了多种区分，这就是义务的悖谬，其主要内容并不是某种行为，而是人的意志的的形式，通过发誓的承诺，人与上帝相联。也就是说，誓言具有法律形式，但并不是法律的内容，而是它像康德的绝对律令一样，没有直接的对象，只有发誓的意志。正因为如此，在下一章

中，苏亚雷斯十分谨慎地辨析了誓言（votum）的准确意思，它只能通过承诺来实现（per solam promissionem），在传统（tranditio）中，还有发誓需要纯正而庄严的宣誓，人们宣誓道："将自己的身体托付和奉献给上帝，永远保持贞洁"（同上，p.805）。谈到与异教的献身（devotio,异教也将身体和他的生物性生命奉献给诸神）的区别，认为基督徒的誓言，也就是说，客观的发誓，并没有具体内容，不过是在意志中产生一种行为习惯（habitus），其最终结果在于产生某种共同生活的形式（或者说，从仪式角度来看，是某种礼拜（officium）或某种宗教生活（religio）的实现）。

再说一遍，修道条件的核心并不是实质或内容，而是习惯（habitus）或形式。理解了这一条件，可以让我们转向"习惯"问题直接面对生活形式的任务。

א 在我们的责任考古学中（Agamben 1, §4, 第 8 章）我们说明了宗教生活（religio）就是神学家们对于规范和生活之间特殊关系给出的命名，它以美德或习惯（habitus）的形式，勾勒出一种法律责任。

为了理解我们将在本书中谈到的规范和生活之间关系的新的形象，必须要参照司法情形，只有在后

来的行政法中才能找到其专业形式——也就是说，在现代法律的这一分支，已经在教会管理的实践中得到了萌芽。在这里，我们遇到了一些规范（可以称之为工具性规范），它们给出了行为的真实面貌，它与“资历-责任”的定义密切相关，也就是说，它与滥觞于某个特定情形（例如，担任某个职务）的行为的义务和合法化有关。源于此的“职务责任”勾勒出了一种实践在类型或规范上的轮廓，这种实践不能完全等同于个别行为，而是界定了生活的明确导向，其客观要素和主要要素倾向于和谐一致，在整个意义上，我们想起了“按照规则去生活”（vivere secundum regulam）或宗教生活（religio）

3.5 无论如何，最关键的问题是生活形式，在规则中，这就是一种共同生活（koinos bios）。对修道规则的任何解释，首先必须要在这个背景下来解释，不能脱离这个背景。当我们问道僧侣和规则的关系，千万不要忘了维特根斯坦的观点，按照他的看法，不可能私下地遵循规则，因为谈到规则，一定意味着一个共同体或一套习俗的规则。即便对于僧侣来说，他们恪守的原则“只有一个人遵循某个规则，这种情况是完全不可能的……遵循规则，做出报告，发布指令，

下象棋，都是习惯（用途，体制）”，“‘遵循规则’是一个实践。想象一个遵循规则的人不去守规则。这就是为什么不能‘私下地’遵循规则的原因”（Wittgenstein 1, pp. 381–82/87–88）。

所以，重要的是说明共同生活并不是规则必须构建和管制的对象。恰恰相反——在圣弗鲁科索斯的《协定》中的“上帝赋予我们的力量”，并坚持圣伯尔纳铎和托马斯 •阿奎那证明了的“承诺守规”和“承诺生活”之间的区别——规则似乎就是从“修道院”中诞生，（用现代公法的语言来说）规则之于共同修道，就好比制宪权之于宪法文本。如果“修道院”的理想明显具有政治特性，那么修道院或许就是一个场所，在其中生活共同体可以丝毫不差地成为完全意义上的构成要素。在修道生活中，关键在于人类实践的教义的转型，对于西方社会的伦理学和政治学来说，这一点确凿无疑，或许直到今天我们都不能完全理解其本质和含义。

# 槛

我们将会看到，只有在圣方济各会那里，才完全意识到了这种转变，最终才能这样诉求，对作为与生活相分离的一套规范的规则实体进行质疑。

在迪涅的休格（Hugh of Digne）对圣方济各会的规则的评论中，提到了“承诺守规”（promittere regulam）和“承诺依规则而生活”（promittere vivere secundum regulam）之间的区别——这并不是赫伯特·罗曼斯的戒律和劝诫之间的区别，也不是三种实质誓言（服从、清贫和贞洁）与规则的其余部分之间的区别，而是为规则形式（forma regulae）和生活形式（forma vivendi）之间的绝对难以判别的性质留下了空间。休格写道，那些承诺依循受祝的圣方济各的生活和规则的人按照规则形式去承诺（secundum formam regulae profitetur），所以他们不必遵循个别规范或三主誓，而是所有这些东西都难分彼此（omnia indistincte），这样，僧侣的生活形式（forma vivendi）“处于誓言的实

际效力之下”（sub voti efficacia，Hugh of Digne, 1, p.178）。

。这与苏亚雷斯试图思考的问题一样，在三个世纪之后，他的一篇论誓言的文章中，只是按照法律形式承诺的东西仅仅是僧侣的生活形式。通过“形式”一词，在僧侣的实践中，规则形式（forma regulae）和生活形式（forma vivendi）进入到难分彼此的门槛地带。

正因为如此，圣方济各会的承诺既不是承诺规则，也不是承诺依规则而生活，而是无条件的难分彼此的规则和生活的承诺（regulae vitaeque）：“承诺的不是这个规则，而是依规则而生活，这个说法让人不需要太受个别规则的约束，但这会导致放弃规则和生活的完整承诺，也没有加上‘在服从、毫无财产，贞洁下生活’的内容”（Promittere quidem nonregulam, sed vivere secundum regulam, minus ad singula regulae diciturobligare; sed hic plena regulae vitaeque promissio ponitur, nec additur“vivendo in oebedientia, sine proprio et castitate, p.177）。

在对规则表达（“在服从中生活”）的评论中，彼得•约翰•奥利维（Peter John Olivi）写道：“请注意，说‘在服从中生活’，要比说‘恪守服从’或‘遵守’

的说法更有意义：事实上，我们说，唯有当其整个生活都投身于此，某人才生活在一个国家或一项工作当中（cum tota suc vita estsic applicatus ad illud），在这种情况下，他说在其中存在、生活、居住（esse et vivere etconversari）是非常正确的”（Olivi 1, p. 119）。服从戒律的传统的法律观念在这里被颠覆了。在这里，方济各会不仅没有遵守规则，而是让其鲜活起来——还有一个更为极端的颠覆，即不是将生活用之于规范，而是将规范用之于生活。

于是，在修道规则中最关键的问题是一次转变，如何去思考人类行为也取决于这次转变，于是我们从实践和行为的层次转变到生命和生活形式的层次上。伦理和政治脱离了行动范围，而转向了生活形式的范围，这次转变代表了修道院最严格的遗产，而现代性没有认识到这一点。我们应当如何理解生活和生命的这个形象——它将自己确立为“生命-形式”——它不可能回溯到法律或道德，回溯到戒律或劝诫，回溯到劳动或冥思，它显然表现为一种完全共同体的教义？对这个问题的无论怎样回答，都可以确定一点，人类行为的范式已经逐渐地扩张了其效力，超越了严格意义上的修道院和教会，渗入到世俗领域，并长期影响了西方的伦理学和政治学。

# 第二部分 仪式与规则

# 第一章 生命规则

1.1 从事修道规则研究的历史学家和神学家经常会十分草率地指向规则（regula）一词的语义史，他们自己通常仅限于在语料库（corpus）中给出这个词的意思。当然，他们都知道（或者应该知道）从公元 2 世纪开始，教父经常使用各种短语，如信仰规则（regula fidei）（鲁菲努斯（Rufinus）将俄利根（Origen）文章中的 kanon pisteōs 翻译成这个短语）、真理规则（regula veritatis），传统规则（regula traditionis），经文规则（regula scripturarum）， 虔信规则（regula pietatis）。然而，它们与生命规则（regula vitae，或 regula vivendi，可以在修道规则的文本中找到这两个词）的关系并没有得到彻底的分析。另一方面，在神学背景之外，古罗马司法传统中的司法规则（regula iuris）的重要性众所周知。然而，人们不那么了解的是，教父们也十分熟悉这个传统，如果鲁菲努斯指向了修道规则，他们将自己的团体构成为与司法对应的东西

（sancti cuiusdam iuris responsa; Frank, p. 67）。

我们认为，彼得 • 斯泰因（Peter Stein）曾十分彻底地研究了司法规则，他说明了这个词源于关于类比（也就是常规性）和反常（即习俗和使用）之间的争论，这场争论在公元 2 世纪的时候让希腊和罗马的语法学家们陷入了分裂(Stein, pp. 53ff.)。这意味着，甚至像言说规则（regula loquendi）或语法规则（regula artis grammaticae）这样的语法学的表达，对于修道规则的编撰者来说，也是很陌生了，我们之前已经看到，这些编撰者采用了工艺的隐喻。一段瓦罗（Varro）的话谈论了规则和使用之间的关系（更重要的是，他的讨论不限于语言学范围），实际上已经十分确定地说说明了对于理解修道范围内地相同问题，语法问题可能是有价值的。“若我们必须依照规范”（si analogia sequenda est nobis），瓦罗写道（8.33），“要么我们必须服从于在日常使用中现有的规范，要么我们也必须服从在日常使用中找不到的规范。若我们服从现有的规范，就不需要规则，因为我们如此去使用它，我们自然呈现出规范（praeceptis nihil opus est, quod, cum consuetudinem sequemur, ea nos sequetur）”。

倘若如此，正如斯皮策（Spitzer）关于欧洲词语的语义史的研究已经表明，若忽略了一个词与其整体

的语言学语境的关联，我们就不可能理解这个词的意思，在神学领域，以及在法学和语法领域（在一般性的技艺中），还需要进一步对对 regula 一词的语义学进行研究。在这里，我们仅仅只是对一般解释学的特征进行了初步考察。

首先，我们看到，regula 一词通常会与另一个属格词构成一个短语（如 regula fidei, regula iuris, regula loquendi,等等）。这是否是主语属格（ius 做主语）还是宾语属格（ius 做宾语）的问题吗？在司法规则（regula iuris）短语的例子中，对这个问题我们可以给出一个可靠的回答："规则是一个陈述，就几个字，所讨论之问题必须按照这个陈述来进行。然而，法律并不源于规则，但是法律建立了规则"（Regula est quae rem quae est breviter enarrat. Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat，《法学汇编》（*Digest*），50, 17, 1）。这就是主语属格，那么即便在一种特殊意义上：从既定法律（ex iure quod est）中产生了（或必须产生：fiat）规则。

1.2 对早期教父文本的最初的研究说明，信仰规则（regula fidei）和真理规则（regula veritatis）恰恰是这种类型的主语属格短语。德尔图良是最早使用这

样的专业术语的人之一，在他的《论贞女的面纱》（*De virginibus velandis*）中使用了法律的隐喻，他肯定了真理的至高无上地位，任何成文法都不能让真理丧失效力（cui nemo praescribere potest），真理凌驾在习俗之上。与法律完全不通过，若习俗不可能禁止或改变真理，这是因为从信阳角度来看，真理就是基督耶稣本人（Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit），“基督耶稣传记就姓真理，而不是姓习俗”（Tertullian 1, 1.1）。只有在这里，才能解释“事实上，信仰的规则就是一个无法变动也无法改变的规则，这个规则就是相信唯一的全能的上帝，宇宙的造物主，他的圣子基督耶稣，圣母玛利亚让其降生，后被庞蒂乌斯·彼拉多钉死在十字架上，在他死后的第三天复活，回到了天国，注定要通过肉身的复活来判定生死”（regula fidei, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum omnipotentem, mundi creatorem, et Filum eius, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum i caelis, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionis，同上，1.4）。我们在这里看到这个信条——毋宁说是一个信仰规则——尚处于逐步完善成型的过程中，尚未成为大公

会议后来的所接受的教义形式。正如奥古斯丁在对保罗书信和福音书中“相信耶稣基督的表达”（formula credere in Christum）做评注时，十分清楚地看到，这个规则不是一的外部准则，赋予了信仰和真理以内容，就像后来的教义一样。相反，这是基督耶稣的信仰，用唯一真理给出的规则，在根本上，它是一个语用学命令，意味着直接并完全依赖于基督耶稣的出现和行为，“‘你们必须信他’，不是,你信任他……那么‘你信他’是什么意思？信他就是爱他，信他就是极尊重他，信他就是加入他，并与他的团体融为一体”（“ut credatis in eum,” non ut credatis ei . . . quid est ergo “credere in eum”? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari,）（《约翰福音略解》（*In Evangelium Johannis*），29.6）。奥古斯丁还说道：“这样做是信上帝，不仅仅是信任上帝……所以，信上帝就是这样，信上帝就是服从行善事的上帝，而与他一起更好地工作”（《诗篇阐释》（*Enarrationes in Psalmos*）78.8）。

在鲁菲努斯的《福音信条评述》（*Commentarius in Symbolum Apostolorum*）中，这一点更为明显：教父们编纂（componunt）成规则的东西，是来源于信仰的经历，源于所有东西的真理（conferendo in unum

quod sentiebat unusquisque）。然而，来源于此的象征（symbolon）仅仅是一个教导（indicium），它是一个公共符号和信仰的证明，“我们可以讨论古希腊教导的象征，它让很多人聚集在一起”（symbolon enim Graece et indicium dici potest et conlatio, hoc est quod plures in unum conferunt，§2）。为了阐释《法学汇编》（*Digest*）中的定义，他在这里也可以说“然而，信仰并不是源于规则，而是信仰建立了规则”（non ex regula fides sumatur, sed ex fide quae est regula fiat）。

在奥古斯丁的《论基督教教义》（*De doctrina christiana*）中，信仰规则（regula fidei）和真理规则（regula veritatis）通常指的是对经文的阐释，解读经文需要共同的引导。但即便在这里，用来澄清经文中不太清楚的地方的规则，首先源自于经文本身（“如果……遇到不太确定的地方，而必须强调或宣读这些地方，那么读者所求助的信仰规则，就是来自于《圣经》中更平实的段落”（consulat regulam fidei, quam de scripturam planioribus locis . . . percepit）3.2.2）在这里，奥古斯丁的样板是提孔纽斯（Tyconius），人们认为他的《法则宝典》（*Book of Rules*）在某种程度上就是关于经文诠释类著作的原形，他花了很大的篇幅来写作这本书的第三卷。在他的论著的开头，提孔纽斯说明

了他试图将“奥义法则”作为通向《圣经》的“钥匙和光芒”，而我们会在经文中发现这个“奥义法则”，它们在经文处于十分内在，十分隐蔽的部分（(quae universae legis recessus obtinent)。只有在其“部分”（ratio）被揭示后，“才能真正被封印的奥义，那些处于黑暗中的奥秘才会被照亮”（Tyconius, p. 3）。我们再一次看到，诠释经文的法则（regulae scripturarum）并不在经文之外，而是源自于经文：属格不是宾格，而是主格。

1.3 如果我们回到生命规则（regula vitae）的短语——例如，我们在《四教父规》中遇到了这个短语：“或许我们可以规定如何交谈或生命规则”（qualiter conversationem vel regulam vitae ordinare possimus）——就像我们刚刚讨论的文本那样，即便在这里，的确值得问一问这里是否是主语属格的问题。正如司法规则（regula iuris）和信仰规则（regula fidei）一样，法律和信仰并不是由规则指引的，而是源自于法律和信仰，不过，反之亦然，同样，在生命规则（regula vitae）这个短语中，也可能是这样的情况，即不是生活形式并不是源于规则，而是生活形式造就了规则。或许更应该这样说，即运动是双向的，即总是有一种张力，

倾向于形成一道难分彼此的门槛，在规则塑造生活的同时，生活也造就了规则。

德尔图良在他的《治疗异教徒的“良方”》（*On the “Prescription” of the Heretics*）一文中，他用教导式的说法，解释了信仰规则（regula fidei）：信仰规则就是“借助规则……来确定我们的信仰”（Regula est autem fidei . . . illa scilicet qua creditur;Tertullian 2, 13）。同样，也可以说，生命规则（regula vitae）就是通过规则，让我们去生活，它与安吉洛•克拉雷诺（Angelo Clareno）的圣方济各会的规则定义是一致的。不是规则应用于生活，而是规则产生了生活，同时也在生活中产生了规则。那么，如果文本从实际行动上实现了它们管制的生活，那么什么样的文本才算规则？与规则变得难分彼此的生活又是什么？

ℵ 朱拉修道院（the monasteries of Jura）教父们的生活十分清楚地展现了我们无法轻易区分规则和生活的状态，从一开始，就可以读到：“罗马诺，卢比西努斯和欧根多，朱拉修道院的神圣的生活规则”（Vita vel regula sanctorum patrum Romani, Lupicini et Eugendi, monasteriorum iurensium abbatum）。最新版本的编者（Jura，p.240）认为在第三卷中有一处重要

的留白，在叙述完传记之后，按照编者的说法，我们应当立即找到对规则的阐释。这个说法在原稿中没有实质性的基础，但它仅仅源于如下事实，按照编者的说法，在罗马诺的传记的一个段落中，解释了第三卷中的规则，即欧根多（Eugendo）的生平中的规则。然而，当我们转到第三卷的末尾，他并没有阐释规则，而是用叙述住持之死来作为结论。由于有这里的留白，按照编者的说法，其长度至少与传记本身的长度相当。

实际上，我们在这里看到了在编订原稿时的一个典型的案例（在这里，是一个负面案例），这仅仅是因为编者不理解文本。如果作者承诺要解释规则，编者认为，他自己就不应该只叙述传记。这意味着，编者根本没有理解在文本中，尤其是最初的说明中（生活或规则（vita vel regula, life or rule）），将生活和规则两个词连接起来的难分彼此的关系。在第一卷的开头，作者宣称，实际上他希望“以基督耶稣的名义，进行忠实地重现（fideliter replicare）——按照基督耶稣的方式，用我们自己的双眼，或者从年长的贤者那里习得传统——那些朱拉山上令人景仰的教父们的行为、生活方式和宗规（actus vitamque ac regulam）”（同上，pp. 242/101）。actus vitamque ac regulam 的表达（正如后附语语素（que）和连接词（ac）所强调

的那样，比起连词 et，它们更好地协调了各个词之间的关系）就是用三个单词表示的一个概念，他指的是某种东西（即教父们的生活形式），只能用三个不可分割的词语才能充分表达出这个意思。

如果作者并没有抄录单独的规则，这是因为该规则已经完美地表象在欧根多的生活叙事当中。在宣布了要解释规则之后，作者实际上留到了第三卷，即“欧根多的生活方式”（quia rectius hoc in vita beatissimi Eugendi depromitur）中写出了这个规则。这句话的意思，并不是编者翻译的“确实，他通常会在圣欧根多的传记后给出规则的解释”（il est plus normal en effet de vous le donner la vie de st.Oyend），而应该是，按照动词 depromi 的准确意思（意思是“提炼，演绎”），“由于我已经在受祝的欧根多的传记中以最合适的方式表达了规则”。不过，如果仔细阅读传记，就会发现传记里面，尤其在 170-173 段，包含了对规则的准确描述，在这段话里，住持已经组织了僧侣们的生活方式。不过，最重要的是，在文本中对规则的解释与生活方式是分不开的。

1.4 从维特根斯坦开始，现代思想以及最近的法律哲学家都试图去界定一种特殊的规范类型，这种规

范类型被成为构成性规范，它并没有规定具体的条款，也不会管制业已存在的事物状态。维特根斯坦以象棋棋子为例，在游戏之前，这些棋子都不存在，只有在游戏的规则中，它们才成为棋子（“卒就是该棋子移动规则的总和”，Wittgenstein 2, pp. 325–26/327）。很明显，由于执行了这种类型的规则，这种规则不限于规定一个行动者去执行某个行为，而是产生了这种行为，于是，规则的执行变得尤为关键。

改写一下经院哲学的说法“形式让事物得以存在”（forma dat esse rei），即我们在这里可以说，“规则可以让事物得以存在”（norma datesse rei，Conte, p. 526）。这样，生活形式就是用来界定生活形式的一整套构成性规则的集合。但是，在这个意义上，我们是否可以说，僧侣就像象棋中的卒一样，完全是规决定其生活的各种规定的总和呢？如果我们说明了规则和生活在这里进入到一个难分彼此的区域，在这个地方——我们再不可能区分它们二者——出现了第三样东西，或许这些东西都是对的。正如我们将会看到，尽管圣方济各会没有给出准确的定义，他们使用了“用”（use）这个词，让第三样东西得以出现。

实际上，正如维特根斯坦所说，构成性规则的观念意味着一种共同表征，按照这个共同表征，规则问

题仅仅是将一般原则应用到个别案例上——按照康德的确定性判断的模式，这是一个纯粹的逻辑运算——规则问题被中性化了。通过从生活形式的规范和行动之间的关系中得出伦理问题，于是共同修道的计划似乎可以用来质疑规则和生活、普遍和特殊，必然和自由之间的二分，而我们习惯于通过这种二分法里理解伦理学。

# 第二章 口述与写作

2.1 从这个角度来看，我们现在希望从文本结构来追问规则的本质，正如在最早的规则，，尤其是《圣主宗规》（这个文本因为对《本笃宗规》影响很大，而十分受学者关注）中的规则所展现的那样。可以看到，在最早的规则文本中，匿名作者通常或多或少都会意识到去引入一个特殊的关系，即口述和写作的张力问题，根据这个关系，我们才能谈“虚拟对话”（fictitious orality）（Frank, p.55）。以巴西尔为原型，《宗规详解》（*Regulae fusius tractatae*）的序言一开始就谈到了“聚集”（synelēlythamen，意思是“我们聚在一起”），参与者要“虔诚地生活”（tou biou tou kat’ eusebeian），要知道什么才能让他们得到救赎（mathein ta ton pros sōtērian，巴西尔《宗规详解》序）。可以用如下事实来证明这是一个真正表演（staging）的问题，即文本指向了一个不明确但十分恰当的时间和地点，在这个时间和地点，他们宣告了（后来有了书写版）

构成宗规的问题和回答（“此世是最恰当的时机，这个地方十分安静，完全不受干扰”，同上）。

《四教父规》的开头也以同样的方式特谈到了四个人物之间的相遇和对话，其目的是“确定弟兄们生活的方式和规则”（“当我们聚在一起”（Sedentibus nobis in unum）——“我们可以确定兄们生活的方式和规则”（Sedentibus nobis in unum，qualiter fratrum conversationem vel regulam vitae ordinare possimus; Vogüé1, pp. 180/17））。在第二段对话汇总，教父马卡里乌斯（Macarius）十分清楚地谈到了要将规则变成文字，对话如此进行下去：“由于这代表着弟兄们的美德……要把它们写下来”（quoniam fratrum insignia virtutum . . . superius conscripta praevenerunt，同上，pp. 180/19）。有着特殊的才能，并有着专业的口述表达，因而需要将文本写下来。

在“第二教父规”中，表演似乎是一样的（“我们住在一起……”（Residentibus nobis in unum……））口述与写作的关系发生了变化，因为它明显这样一个问题，“为了让弟兄们进步，可以写下并制定规则，让其保存在修道院里”（conscribere vel ordinare regulam, quae in monasterio teneatur ad profectum fratrum，pp. 274/33），一旦聚会的目的就是清楚地写

下规则，那么我们有可能发现规则（regula）一词的语义发生了振动，他不仅有“生活方式”的意思（在《四教父规》中的开头的意思），也有“写出来的文本”的意思。

在“第三教父规”（按照沃居埃的说法，这一篇是主教的作品），口述已经变成了书写，这样，问题并不在于写下规则，而是读出规则：“当我们以主的名义与弟兄们聚集在一起，一开始有条理地朗读一下教父们的规则和制度是不错的”（regula et instituta patrum per ordinem legerenter，pp.532/533）。规则已经写成了文字，因此，可以也必须朗读出来，首先是向那些恳求加入修道院的皈依者朗读（“当某人想脱离俗世，皈依修道院，当他加入的时候，就得向他朗读规则”，同上）。

在《本笃宗规》的末尾，口述与写作的张力激活了教父们的宗规，它或许就来源于此。规则仅仅是一个文本，最后一张已经将其当成书写规则（regula descripta）（“规则如此写下……书写的最简单明了的规则……完成了”（regulam hanc descripsimus . . . hanc minimam regulam descriptam . . . perfice）第 73 章，Pricoco, pp. 270–72）。早期规则的新人（conscribere）从教父们活生生的声音的口述中获得文本呢，从其他

僧侣的生活总提炼出和记录下文本，誊写员（describere）是一个专业术语，指的是那些将一个文本抄录成另一个文本的人。我们已经看到，某种习俗首先是在加洛林时代成为强制性的规程，规则也成为了书写规则（regula descripta），在书写规则中，口述与写作之间的张力，以及生命规则这个短语的主观和客观的意思之间的矛盾已经势同水火了。

2.2 至少在圣本笃那里，规则文本在口述和书写之间出现的辩证关系是什么意思？为什么呈现规则时，一定要和坚持书写下来一样，坚定不移地需要朗读？这并不仅仅是虚拟对话的修辞型结构的问题，也不仅仅是通过口述和写作之间的相互作用来得以呈现规则的问题（当然，基本上也是这样），在从生活的规则形式向规则文本的过渡过程中，规则被建构为一个文本，并得到了其权威性。这里所讨论的问题似乎是规则文本特殊地位的形成问题，它不仅仅是一篇写就的文本，或者仅仅是一个口述话语，其根基与记录一份活生生的实践并不一致，或者与之相反，它也与写就的规则在实践中的实施并不一致。也就是说，规则呈现出来的东西不仅仅是这些层面上的东西，而是只能在它们之间的张力中发现真理。无论是写成的

词语，还是活生生的声音，规则都不会走向这两个极端，规则探索的是一种完美的共同生活，这种生活恰恰意味着去定义。

从这个角度来看，《圣主宗规》给出了某些典型线索。在序言中，《圣主宗规》已经将在虚拟对话的范式推到了一个临界点上，抹除了口述和书写之间难以辨析的边界。它以一个“省略符号”（O）为开头，这种结构在语法上非常复杂，尽管一些解释者也指出了这个撇号的特殊性，但他们宁可忽视它：

哦（O），人呀（homo），（我）首先要对要阅读规则的你们说（与格的 tibi 似乎意味着说（dico）），听着我说话的你们，要好像我在说话，现在你们抛弃其他相反，要意识到我在同你们说话，是上帝在通过我的言辞来教导你们。（O homo, primo tibi qui legis, deinde et tibi qui me auscultas discentem, dimitte alia modo quae cogitas et me tibi loquentem et per os meum deum te convenientem cognosce，Vogüé 2, 1, pp. 288/92）

谁在这里说话？是否就像表面上最可能的那样，这就是规则本身在说话，抑或如沃居埃所说，是规则的作者在说法，无论如何，口述和写作的关系在这里

真的是难分彼此。一方面，从文本开始与读者（tibi qui legis）讲话那时起，写作的原始性便不容置疑，在随后的文字中，规则以训示的方式将自己看成是一个写就的文献："听我说话的你们，就是通过写在这里的东西来聆听（per hanc scripturam）不是通过我，而是通过上帝要对你们说的东西。"另一方面，然而这篇写就的文本在某种程度上在自身中有一道裂缝（en ab îme），很奇怪的是，他不仅仅是对读者去言说和指示，而且也指向了听众（deinde et tibi qui me auscultas dicentem）。在前面一点点，说话的人预设了一位读者，这位读者自己就是会大声读出"写就的文本"（hanc scripturam quam tibi lecturus sum，同上，pp. 292/93，这显然指的是规则的文本）。

如果"省略符号"（O）是用来区分书写和言说，那么它的确难以辨识，还有一个不小的问题是什么样的人会被简略地称为 homo。事实上，人也分成了读者和听众，唯有当提出"这篇文字"和"此项规则"（haec regula，同上）时，他们才能得到统一，他必须要忠实地恪守它。

2.3 然而，在规则文本中，有一段文字似乎拥有解开这些谜团的钥匙，此外，这段文字也让我们可以

界定规则的基础和本质。我指的是《圣主宗规》的第24章，该章标题是“餐厅周读”（De ebdomadario lectore ad mensas）。规则说，在每一个季节里，无论冬夏，“在六点或九点就餐时，每一教区的主牧都会在餐桌前做周读”，读的就是规则的文本（同上，pp.122/177）。该段文字进一步阐述道，这是一个持续阅读（lectio continua）的问题，每天从上次中断的地方再一次开始阅读：“每天阅读者都要读该规则（regulam hanc），标志出他一天接着一天阅读的地方，这样，每天可以从整体上进行顺序阅读（sequenter cottidie），在随后的几个星期里可以完成阅读，并重新开始一轮阅读”（pp. 126/178–79）。这个规则说明读者所起的作用（“阅读的弟兄自己要大声的朗读：‘我的主呀，请为我祈祷，因为我在餐桌前进行我的周读’” pp. 124/178），现在，他必须阅读，不用太着急(non urguendo)，这样，那些听众可以清楚地理解规则要求他们做些什么。

我们必须认为，有那么一个时刻，当读者读到第24章时，会读到让他们每天开始阅读规则的段落。从那一刻开始发生了什么？在读规则其他段落时，读者履行了阅读的律令，但没有意识到，在那一刻，文本会要求他们干什么。不过，在这种情况下，阅读和将

规则付诸实践天衣无缝地衔接在一起。在阅读了这种规则（即该规则规定他们阅读规则），读者实际上将规则付诸行动。也就是说，他的阅读行为成为了阐释规则的典型例子，而规则与其行为完全一致，遵守规则难以与他需要遵守的律令彻底分开。

在这里，口述和写作的辩证关系达到了完美状态：这既是一个写就的文本，但实际上只有在他进行阅读时，文本才能获得生命。规则也进一步提出，通过插补的方式，它界定了每天阅读规则就是在使用它（usu mittere）（“即便规则每天都付诸使用，了解规则会让人们更好地遵守它”（nam cum cottidie in usu ipsa regula mittitur, ex notitia melius observatur ）pp. 130/180）。规则预设了先有写作，但问题在于，写作本身是静态的，它必须通过阅读来“付诸使用”。后面几页内容也肯定了这一点，这些内容建议行脚僧要阅读规则，如果他不读，就不能进行冥思（meditatio），在记忆力进行背诵，“为了每天都能达到规则的要求”（ut cottidie regulae reddat quod suum est; pp. 268/223）。阅读和冥思在构成上都属于规则，而它们界定了规则的地位。

# 第三章 作为仪式文本的规则

3.1 从一开始，阅读就是基督教仪式的一个核心部分。今天，一般认为，它滥觞于犹太教堂阅读《托拉》（qeri’at Torah）的活动（很有可能是唱出来的）。这种阅读其传统的起源都可以追溯到摩西（《申命记》31:10-11“每逢七年的末一年，就在豁免年的定期住棚节的时候，以色列众人来到耶和华你神所选择的地方朝见他。那时，你要在以色列众人面前将这律法念给他们听。”），其最早的两个证据都在《新约》中。第一个证据是《使徒行传》（13:15），在安条克的会堂里，圣保罗与其同伴们一起读完了律法书（anagnosis tou nomou），后来，有人请他评点一下刚刚读过的段落（“读完了律法和先知的书，管会堂的叫人过去，对他们说：‘二位兄台，若有什么劝勉众人的话，请说。’”）第二个证据是《路加福音》（4:16-21），耶稣自己在拿撒勒的会堂里进行阅读，并评述说：

耶稣来到拿撒勒，就是他长大的地方。在安息日，照他平常的规矩进了会堂，站起来要念《圣经》。有人把先知以赛亚的书交给他，他就打开，找到一处写着说："主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年。"于是把书卷起来，交还执事，就坐下。会堂里的人都定睛看他。耶稣对他们说："今天这经应验在你们耳中了。"

这两处证据说明，在耶稣的时代里，已经开始在会堂读《托拉》经文了，或许（从后来的文献中我们得知）《托拉》已经分成了几部分，即"圣言"（parachot）；已经在"摩西五书"之外，还要阅读"先知书"（haftarot）的段落；读完经文之后是评点（derashah），圣保罗和耶稣给我们了一个典范。

阅读《托拉》逐渐采用了持续阅读（lectio continua）的形式，在巴勒斯坦，按照三年一循环，从七月（尼撒月，Nisan）的第一个或第二个安息日开始进行持续阅读。在巴比伦，持续阅读长度达一年，从住棚节之后开始（Werner, p. 89）。阅读先知书的部分不需要持续阅读，但每一次阅读都要摘选一些段落，对应于

当天在《托拉》中已经阅读的部分。在订立阅读《旧约》制度（最开始可能是一周一读），基督教会依循了犹太教会的做法，最早从公元 2 世纪末开始，加上了阅读《新约》的部分。即便我们不知道阅读的来源和基础，圣安布罗西传统，莫扎拉布人（Mozarabic）和最早的法国仪式都会连续进行三段阅读，一段《旧约》，两段《新约》。一开始的主要原则就是持续阅读，但在头三个世纪里，很有可能是每一次由主教指定执事和读经师来阅读某些段落。从公元 5 世纪末开始，不再是持续阅读，我们可以看到，他们选择了与成型的礼拜年相关的一系列圣言来阅读。这个体制导致出现了某种经书（这些书籍被称为《日课经》（lectionarii）、《礼经》（comites）、《书信》（epistolaria）），这些书籍收录了一些圣言金句用于每天阅读。在这些用于日课的经书中，有一本莫扎拉布的经书，叫做《全年阅读宝典》（*Liber comicus de toto circuli anni*），它是按照一年的礼拜历上的节日顺序来排列圣言金句的顺序，形式如下："弥撒到来时在第一个周日阅读的篇目"（legendum in 1º dominico de adventu Domini ad missam），后面附上了要读的经文（在这里，摘选了一段《以赛亚书》的两段，以及《罗马书》的一封书信）。颂歌和诗篇是阅读的时候的两个总体部分，以

庄严朗读（lectio solemnis）的形式来阅读。

3.2 我们已经看到，如果礼拜年按照日历顺序对上帝作品的纪念，那么阅读《圣经》，就是每一天，每一刻与神圣史保持纪念关系的最好方式。此外，按照界定基督教礼仪的最佳目的，阅读不仅仅是回忆或纪念过去的事件，在某种程度上，也让当下成为“主的言辞”，仿佛在那一刻，鲜活的圣音以重新宣告了这些言辞。“在教会里朗读经文时，上帝自己也在同他的子民说话，基督耶稣用自己的言辞出场，宣示福音”（Cum sacrae scripturae in Ecclesia leguntur, reads the Roman Missal, Deus ipse ad populum suum loquitur et Christus, praesens in verbo suo, Evangelium annuntiat）。包含在阅读中的回忆，就是词源学意义上的“再现”，即它在行为上呈现出所读文本中的实际状况。

在尼古拉·卡巴西拉斯（Nicholas Cabasilas）的《神圣仪式评论》（*Commentary on the Divine Liturgy*）十分清楚地展现了仪式阅读的表演性。在阅读和吟唱的时候，他读到，“我们看到（horōmen）基督耶稣和他的行为，他为我们承受的苦难。事实上，如同在整个仪式中牧师的所有行为一样，在诗篇和读经中已经

指明了整个救赎的安济（economy）。”（Cabasilas, pp. 60/26）如果“整个庆典就像是代表着救世主生命的身体的标志”，那么吟唱和阅读就代表着“在我们眼前”（hyp’opsin agousa）呈现出耶稣基督在不同时刻的安济（同上，pp. 62/27）。阅读的特殊效果与两个方面的行为是一致的：阅读立即“决定（hagiazein）了信仰，标志着救赎的安济……因为所选的经文都来自于《圣经》和其他启迪性作品，吟唱和阅读决定了谁在阅读和吟唱它们，因为精选了经文，并按照另一种力量（dynamin）来编排段落的顺序：它们体现了基督耶稣一生出场（parousias）的意义（sēmasian）” （同上，pp. 130/53）

毫无疑问，卡巴西拉斯说明了在这里“意义”（sēmasia）一词不仅仅是单纯语言学上的“意指关系”（signification），也说明了这些阅读“揭示了主的宣告”（tēn phanerōsin tou Kyriou dēlousin）（pp. 156/62）。按照之前拿撒勒会堂中耶稣阅读的篇章中词语所暗示的弥赛亚安排，在聆听阅读的人那里，经文得到了圆满实现（“今天这经应验（peplērōtai）在你们耳中了”）。也正是在阅读言辞的特殊的行为效果的基础上，它们才获得了圣礼性地位，在弥撒的宗规中，才成为了合理的献祭（oblatio rationabilis）和言辞的牺牲

（logikē thysia）。

3.3 如果我们现在回到修道规则本质的问题上，那么可以提出这样一个假设，《圣主宗规》制定了一个规则，以持续阅读（lectio continua）为目的，实际上也从根本上肯定了其仪式性地位。这样，规则的文本不仅仅是这样一个文本，即在其中书写和阅读的区别变得十分模糊，而且在这个文本中，写作与生活，存在与生活在生活的彻底仪式化和仪式的彻底生活化的形式中，也变得难分彼此。正因为如此，单独理解规则是没有意义的，正如沃居埃所说，“仪式部分”强调的是其彻底性和谨慎性，“在第一代罗马礼规（Ordines Roman）之前任何古代仪式文献……都不能超越它”（Vogüé 2, 1, pp. 65/34）。在规则中，不可能有一个仪式的部分，因为我们已经看到，僧侣的整个生活已经变成了圣职，关于祷告和读经的规定非常苛刻，在共同修道的所有其他方面一样。正如冥思赋予了阅读潜在的持续性一样，因而所有僧侣的姿态，所有最卑微的体力活动，都成为了精神工作，获得了主业（opus Dei）的仪式性地位。恰恰是这种持续的仪式，成为了修道院的挑战和新意所在，教会毫不迟疑地，试图将整体性的修道团体的要求也移植到天主教

崇拜中来，尽管他们加上了一些限制。

那么，规则的深层结构与严格意义上的仪式文本的结构之间具有类似性：其对应于修道对衣着的形式和意义的关注，这就是仪式文本《论牧师的衣装》（de indumentis sacerdotum）最丰富的内容，也是“论执事”（de ministris）章节中关于共同修道的规定，也是对僧侣日日夜夜圣职的引人入胜和细致入微的描述，对礼拜年的宏大阐释。不过，在整个教会的历史中，在某种程度上还存在着一些差异和张力。不过，如果教会从生活中提炼出意识，这成为了一个独立的领域，其主持者就是牧师，即耶稣基督人格化的牧职。通过让生活形式成为仪式，也让仪式成为了生活形式，僧侣消除了两者之间带有张力的难分彼此的门槛。在这里，祷告、读经、唱诗的圣职在严格意义上的圣礼中占据着主导地位。《圣主宗规》对祷告、读经、唱诗的记述十分详细，但几乎没有提到与节日唱诗相关的弥撒（Vogüé 2, 1, p. 208），奇怪的是，在专门讨论僧侣每周去厨房帮厨的部分中，也没有提到这个内容（p. 104）。于是，专业十分确定地区分了僧侣和牧师，牧师可凭借朝圣者（peregrinorum loco）的名义住在修道院里，但不能永远住在那里，或在那里据欧任何形式的权力（nihil praesumant aut eis liceat vel aliquid

ordinationis aut dominationis aut dispensationis Dei vindicent; p. 343）

如果仪式完全变成了生活，那么执圣职（opus operatum）的基本原则就无法坚持下去——从奥古斯丁开始，已经判定相对于其圣职的效力，牧师的道德品质并不那么显著。无论如何，一个不太光彩的牧师仍然是牧师，他所承担的神圣行为并不会丧失其效力，但一个不太光彩的僧侣根本不是僧侣。

尽管教会进一步扩大了对修道院的管控，我们已经看到，至少从加洛林时代开始，主教开始监督修道院，“两种仪式”之间的张力不会彻底消失，恰恰当教会试图将修道传统整合到其秩序下时，在公元 12-13 世纪间的圣方济各会和宗教运动重新回到了这个张力，在公开的冲突中重新激活了这个张力。

ℵ 从这个角度来看，路德（一位奥古斯丁派僧侣）提出的宗教改革可以合法地看成是修道仪式针对教会仪式的无法平抑的诉求。如果从严格的仪式角度来看，它从祷告、读经、唱诗（专属于修道仪式的形式），并将圣餐和圣职降到最低，借此来界定宗教改革，这绝非偶然。

ℵ 古希腊语的 leitourgia 源于“人民”（laos）和“工作”（ergon），意思是“公仆，为人民服务。”这个词最初属于政治术语，指的是良善公民应该为城邦所做的服务（组织公共游戏，武装三层桨战舰（trireme），在城市节日里参加合唱）。亚里士多德在《政治学》（1309a17）中，对民主制下的习俗发出警告，“像为合唱团和火把竞赛提供资助，以及其他类似的服务都是耗费巨大且毫无用处的仪式”。

重要的是，将《圣经》翻译为古希腊文的，即被成为七十子本的亚历山大城的拉比们每一次都选择用动词 leitourgeō（通常与 leitourgia 结合使用）来翻译希伯来语的 sheret，一般来说，这个词的意思是“服务”，常用在仪式意义上。同样重要的是，在《希伯来书》中，耶稣认为自己“圣物的执事”（8: 2），说他“得了更尊贵的职分”（8:6）。在这两处，这个词原初的政治意义（为人民服务）仍然存在。正如彼得森（Peterson）在他的《论天使》（*Book on Angels*）中记起：“教会的在俗世中的仪式与政治世界有一个源初的关联”（Peterson, pp. 202/112）。

# 槛

修道院显然是以最极端，最严格的尝试来实现基督耶稣的生命形式（forma vitae），界定实现生命形式的实践的特征。然而，可以肯定的是，这种尝试是逐步推进的，它设定了一种仪式形式（即便不是唯一的形式），事实上，在某种意义上，这种形式与教会经过深思熟虑得出的圣职教义的仪式并不完全一致。正因为如此，修道传统的效力和身份依赖于它是否能维系相对于教会仪式的特殊性，从教会角度来说，它已经将圣礼效力体系化了，将牧师的主体性和他旅行其礼拜的效力衔接起来又保留其差别。

在这个问题式的背景下，共同修道似乎是由两个对立的趋势所运转的力场——一方面讲生活变成仪式，另一方面，将仪式变成生活。一方面，所有一切都成了规则和圣职，在这里，生活似乎消失了。另一方面，一切都成为了生活，“律法戒令”变成了“生活戒律”，于是法律，甚至仪式本身都被抛弃了。律

法与生活难分彼此，与之相对称，生活完全变成了法律。

当我们进一步考察一下，关键在于这是同一个过程的两个侧面，在这个过程中，所讨论的是一个闻所未闻的扑朔迷离的景象，即人类生存假定了古代世界的衰退和基督教时代的开启，那时，本体论和伦理学的范畴陷入到漫长持久的危机当中，三位一体的安济和仪式效力开始界定神和人的行为的新范式。也就是说，在两个方面所讨论的就是存在和行为，律法（写下的法律）和生活之间差异的逐渐逐渐彼此对应地消失，仿佛存在与行为，生活与写就的文本变得难分彼此，颠覆了修道院仪式，教会仪式在行为上达到了这种难分彼此的作用，让写就的文本（律法）走向生活，从存在走向行动。自然，正如在这些例子发生的那样，共同居住的新现象完全是种隐蔽的连续性，也是十分突兀的聚集，这样基督教以一种未曾预见的方式，与斯多葛学派的伦理写和晚期柏拉图主义，以及带有异端崇拜的犹太传统统一起来。此外，如同斯多葛学派的哲学家一样，僧侣既不生活，也不行动，只遵守道德律，而这种道德律也是一种宇宙秩序；他们与罗马贵族也不一样，他们不会小心翼翼地遵守法律规定和仪式形式；他们与希伯来人也不一样，他们不会通过

一种信托约定举行成年礼（mitzwot），将自己与上帝联系在一起；也与雅典公民不一样去实现自由，因为他们希望“爱美（philokalein）而不放纵，智慧（philosophein）而不柔弱”（Thucydides 2.40.1）。

也正是在历史的张力中，某种近似于意识，但几乎与之相媲美的东西，一种人类经验的新层次上的连续统一体慢慢地开始位置开辟了道路。仿佛由仪式转变而来的生命-形式逐渐将自己从仪式中解放出来——它也不断地退回到仪式之中，正如它坚持不懈地从仪式下解放自己——这让我们看到了行动和存在的另一个不确定的维度。

在这个意义上，生命-形式不断地与仪式中所保留的区分形式决裂。修道传统的新意不仅仅是在仪式中生命和规范的和谐一致，而首先是其最大的成功，研究和辨识出某种东西，这就是生活或规则（vita vel regula）、规则和生活（regula et vita），生活形式（forma vivend），生命形式（forma vitae）等短语不遗余力地区命名的东西，我们现在必须要界定它。

# 第三部分 生命-形式

# 第一章 发现生活

1.1 在公元 11-12 世纪间，欧洲开始出现了一种复杂现象，并蔓延开来——在法国和意大利，以及后来在佛朗德斯和德国——即历史学家（他们并没有十分清楚地说明这些东西）已经界定了一种“宗教运动”。从教会史的角度来看，它们产生了修道秩序和异端宗派的根基，这种运动受到了教会等级制的严厉迫害。1935 年，赫伯特·格伦德曼（Herbert Grundmann）用了一本经典的专著来讨论这个现象，专著的题目是《中世纪的宗教运动》（*Religiöse Bewegungen im Mittelalter*）。格伦德曼提出，与忏悔史学相反，忏悔史学之考察了从其中产生的修道秩序和异端宗派，而格伦德曼十分准确地将其本质恢复为“运动”。另一方面，与一些历史学家结论相反，这些历史学家只把这种现象的社会经济方面放在首位，对于格伦斯曼来说，关键只在于去思考它的“原始特殊性”和“宗教目的”，首先提出如下问题，即深刻的事件、压力和

危机“决定了宗教运动发展成为各种不通过的秩序和宗派”（Grundmann, pp. 9/3）。

此外，如果我们考察一下格伦德曼研究所涉及的大量材，我们就会立刻注意到这些文献（包括直接文献和间接文献），将运动诉求定位纯粹宗教的层面上。然而，这些促进了改革的诉求与教会和修道院已经定义的和划定的宗教范围和实践的方式并不是没有差异。然而，可以从它们自身来考察它们，超越毫无疑问属于她们的宗教意义或社会经济意义。无论我们在考察阿尔布里塞尔的罗贝尔（Robert of Arbrissel）、瓦尔铎阿（Waldoa）、尚登的罗贝尔（Norbert of Xanten）、贝尔纳德・普利姆（Bernard Prim）、或圣弗朗西斯，无论他们的后继者将自己定位为“谦卑派”（Humiliati）、“基督耶稣的清贫者”（poor in Christ）、“良人”（good men）、“小兄弟”（minor brothers）或“白痴”，无论如何，他们所说的和所讲的实际上并不涉及到神学或教义问题，信仰问题或经文诠释问题。相反，这就是生命和生活方式问题，一种新生活方式（novum vitae genus），他们将这种生活方式称之为“使徒式”生活（“声称过着使徒生活的异端引导着……我们形成了使徒式生活，并保持下去”（haeretici qui se dicunt vitam apostolicam ducere . . . ;

nos formam apostolicae vitae servamus））或“福音式”生活（“纯粹福音式和使徒式生活……去过耶稣基督福音的生活，按照他的圣福音的方式生活”（pure evangelica et apostolica vita . . . vivere; vita Vangelii Jesu Christi; vivere secundum formam Sancti Evangelii））。在所有的运动中都要求清贫，这个要求本身不算太新，这仅仅是生活方式或形式的一个方面，以一种特殊方式来触动守规之人（“他们赤足而行，他们不受财帛，他们不会带钱包或鞋子，或者带两件僧袍”（nudipedes incedebant; pecunias non recipiunt; neque peram neque calciamenta neque duas tunicas portabant），p.74）。此外，它并不代表是一种在修道院传统中通过苦行和残虐来获得救赎的行为，而是与“使徒式”和“福音式”生活密不可分的一个组成部分，他们带着极大的快乐入道。在这个意义上，重要的是，奥利维（Olivi）在与托马斯•阿奎那的观点（阿奎那认为清贫是达到完善的唯一方式，而不是去完善自己（quod paupertas non est perfectio, sed instrumentum perfectionis））进行争论的过程中，与之针锋相对地提出，这从根本上完全与福音式的圆满相一致（usum pauperum esse de integritate et substantia perfectionis evangelicae; Ehrle, p. 522）。

更不用说从一开始，修道传统就是与某种生活方式密不可分的。在共同修道和隐修中的问题并不是生活，而是方式、规范和技艺，借助这些东西，我们可以在各个方面规范它。用了熙笃会 (Cistercians)的专业术语来说，在传统上，僧侣的生活被认为是“忏悔”的生活，现在声明是“使徒式”生活，也就是说，是“天使般”和“完美”的生活（vita monachorum est apostolica et habitus eorum est angelicus et corona quam habent est perfectionis signum et clericale . . . monachorum vita non sit penitentialis, sed apostolica; Thesaurus, pp. 1644–49）。显而易见的是，一群个体严格地执行了生活方式，这必然会对教义产生诸多后果，它可以会导致——实际上也导致了——与教会体制的冲突和异议。恰恰是由于这些异议，让一些历史学家的主要关注焦点转移到一个被掩盖的事实，即或许我们在宗教运动中所涉及的问题第一次不再是规则，而是生活，不是承担这样或那样信仰条款的能力，而是以某种方式生活的能力，即快乐而公开地过着某种生活形式。

例如，众所周知，在圣方济各会的要求清贫或“安贫乐道”（usus pauper），在某种程度上，会导教义冲突，但不会与罗马教廷决裂，各个派别都会在财产上

进行斗争，其论证不仅仅是神学之争，也是司法之争。此外，巴托洛一开始就感觉到，这一点并不是教义的或释经上对立，二回一种全新（novitas）的生活方式，很难用民法来解决这个问题。正因为如此，当谈到这种“新意”时，教会的策略一方面是对其管制，规范它，使其顺从，从而将这场运动变成一种新的修道秩序，或者将其纳入到既定的修道秩序之下。另一方面，若前面的方案不可能，教会就从生活层次上转到教义层次上，将他们诅咒为一段。在这两种情况下，没有被人关注的恰恰是导致宗教运动产生的初心，他们呼唤的是一种生活，而不是规则，是一种生命形式，而不是严密的观念和教义系统——或者更准确地说，他们并不是对经文提出新的解释，而是将其完全等同于是说，仿佛他们并不像阅读和解释福音书，而是以福音书来生活。

因此，我们在理解圣方济各会的范例的段落中，我们不仅仅要理解这些运动所主张的生活形式的教义上、神学上、或司法上的含义，而且更需要追问将这些诉求从根本上付诸生活层面的意义何在。所以，我们要首先问问我们自己，如果通过这些术语，如生活、生命形式（forma vitae）、生活形式（forma vivendi），他们试图命名某种有待于揭秘的新事物，也恰恰因为

如此，这样新事物仍然不停地萦绕着我们。

1.2 “生活形式”（forma vitae）的短语，不仅并不像某些学者所认为那样，是圣方济各会的发明，而且它的产生要早于修道传统的起源和晚期古代传记，从那时起，按照其他一些人的说法（如 Coccia，p.135），中世纪圣徒传也接受了它。一项对《索引典》（*Thesaurus*）的研究，十分清楚地说明了这个在西塞罗那里已经出现了这种表达（“这种形式的理性形式，实际上就是我们的生活形式……你看看吧”（nostrae quidem rationis ac vitae quasi quandam formam . . . vides）），在他之后的其他一些人那里，如在塞涅卡那里（“这……快速地抓住了声音形式和整个生活形式”（hanc . . . sanam ac salubrem formam vitae tenete）），在德尔图良那里（有点变化，“需要按照某种形式去生活”（certa forma ad quam viveremus））。《索引典》的编纂者注意到形式（forma）一词的语义值，在这里是就是“一种形象，一种榜样，一种范例，成为一个事物的标准”（imago, exemplar, exemplum, norma rerum），正如德尔图良的句子展现的那样，“生活形式”（forma vitae）的短语所表示的准确的意思可能就是“范例，榜样”。

在古拉丁语版《圣经》(《提多书》2:7）和武加大版中，forma 被翻译为 typos（在武加大版中也多次翻译为 exemplum）：“乃是给你们作榜样”（ut nosmet ipsos formam daremus vobis ad imitandum，《帖撒罗尼迦后书》3:9），“作信徒的榜样”（forma esto fidelis，《提摩太前书》4:12，武加大版译文为 exemplum esto fidelium）

正是在这个意义上，鲁菲努斯所用的表达（“改善他们的生活方式和形式”（emendationis vitae formam modumque）6.410a）；在普瓦捷的伊莱尔(Hilary of Poitiers)使用的表达(“基督自身之中就包含了所有行为和思考的形式”（Christus formam se ipsum universis agendi sentiendique constituens），Evangelium Matthaei Commentarius, 12.24）；在圣安布罗西那里（“按照他的形象来了解圣言和生活的榜样”(cognitio verbi et ad imaginem eius forma vivendi）De fuga saeculi, 2.9）；在奥古斯丁那里，要么指向了基督徒的生活（“将生活的规则给予了基督徒，我们需要全心全意地爱戴我主上帝”（Nam Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde），De moribus Ecclesiae 30.62），要么成为一个类型学上的关键（“亚当带来的死的模式只有

一时的力量……但通过基督耶稣，生的模式却具有永恒的力量”（in his . . . valet forma mortis ex Adam, in aeternum autem valebit vitae forma per Christum）Epistle 157.20；安波罗修（Ambrosiaster）在他评述《哥林多前书》时也说过同样的话：“由于原罪，亚当是死之形象，但由于他的公义，基督耶稣是生的形象”（Adam enim forma mortis est, causa peccati; Christus vero forma vitae proper iustitiam）pp. 292/222）

在这里，forma 的意思是“范例，榜样”，但范例的逻辑并不简单，且与普通法的应用不一致（参看我的《万物的签名》, pp. 20–24/18–21）。生命形式在这里确定了一种生活方式，由于它在严格意义上依附于一种不可能分开的形式或样板，所以，它被建构为一个榜样（正如克莱沃的圣伯尔纳铎的第 17 章，“反对某些条款上的错误”（Contra quaedam capitula errorum Abelardi）说的那样：“[基督]通过生活，教给人们一种生活方式”（[Christus] ut traderet hominibus formam vitae vivendo））。

奇怪的是，这个表达很晚才用在修行的文本中。在《教父宗规》、《圣主宗规》（在很多地方可以发现，forma 一词本身就有榜样的意思）和《本笃宗规》中并没有这个表达。当从公元 11 世纪开始，精神运动

强制性地使用了这个短语，组成这个短语的两个单词重音差不多，即生活和形式，榜样和追随者完美的和谐一致。但从圣方济各会开始，“生活形式”（forma vitae）的短语才成为修道文本中的真正的专用词语，在各个方面，这种生活都变得至关重要。

1.3 1312 年，在圣方济各去世八十多年之后，克莱芒五世（Clement V）用《小修道士统治章程》（*Exivi de Paradiso*）介入了守规派（Spirituals）和住院派（Conventuals）之争。在将圣方济各会（小修道士）与花园做了一番比较（“在花园里，我们会更为宁静地安然地从这类注视和观察的劳动中解放出来”（in quo quieties ac securius vacaretur contemplandis servandisque huiusmodi operibus exemplaris））之后，教皇用如下的话引出了圣方济各生活方式：“这就是天国般的生活方式和规则，卓越的忏悔者圣方济各如是写道”（haec est illa coelestis vitae forma et regula, quam descripsit ille confessor Christi eximius sanctus Franciscus，§1）。“生活形式”短语与规则一起搭配并不是什么新鲜的东西，我们在圣方济各会许多地方都可以看到它。但正因为如此，我们首先问问自己，关键在于这种重叠（hendiadys），两个表达是同一个意

思，或者说，若他们的语义有差别——在这个意义上，差别究竟在什么地方，将它们衔接在一起的策略或许是什么，这样的问题是十分有价值的。

在圣方济各会的文献中，仔细考察生活方式这个短语在哪里出现，就会发现，在圣方济各自己的作品中并没有这个用法。《非小修道士规则》（*Regula non bullata*）——打开规则，我们会看到，它十分激进地宣告道："这就是基督的福音式生活，圣方济各弟兄请求教宗允许并承认他的生活"（Haec est vita Evangelii Iesu Christi, quam frater Franciscus petiit a Domino Papa concedi et confirmari sibi）——将 regula 和 vita 两个词的配对使用（"这些弟兄的规则和生活就是这样：服从、贞洁，没有任何财产地去生活"（regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in oboedientia, in castitate et sin proprio）Francis 1, 1, pp. 6/108–9）。在《小修道士规则》（*Regula bullata*）的 1223 节再次出现了这个配对（"小修道会的规则和生活如下"（regula et vita minorum fratrum haec est）同上，pp.108/137）。在《方济各圣经》中，forma 一词也出现过，但它并不与 vita，而是与 vivere 配对使用，在圣方济各写的一个段落中，基督本人向他揭示了："我必须按照圣福音的形式去生活"（quod deberem

vivere secundum formam sancti Vangelii）。在略早些时候，圣方济各将牧师界定为“按照神圣罗马教会的形式去生活”（qui vivunt secundum formam sanctae Ecclesiae Romanae; 同上, pp. 220/154）的人，很明显，《方济各圣经》十分清楚并坚定不移地区分了两种生活形式。一方面，圣方济各宣布，主已经赋予他牧师的“这种信仰”，这些牧师“按照罗马教会的形式去生活”，即便他们迫害了他（重要的是，有人考虑过这种可能性），特会恐惧、爱戴，并尊称他们为主人。另一方面，他十分谨慎地说明了“在主赋予我们的弟兄们之后，没人告诉我如何按照圣福音书的形式去做（quid deberem facere）”之后，他立刻说道：“我用寥寥数语写下了，并得到了教宗对我的许可”（Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus papa confirmavit mihi; ibid., pp. 222/154–55）。

以实体和内容为基础的 quid（我必须做），与以生存和事实为导向的 quod（我必须生活）在专业术语上的对立，说明了圣方济各不会去关心严格意义上的规则，这种规则确立了戒律和礼拜（“我不得不去做的东西”（quid deberem facere））。这个对立不仅仅是“什么”和“那样”的对立，也是“做”与“生活”之间的对立，恪守戒律和规则与单纯按照形式去生活

的对立（我们已经看到，迪昂的休格在这个意义上，做出了“承诺守规”（promittere regulam）和“承诺依规则而生活”（promittere vivere secundum regulam）之间的区分）。其对手和追随者马上理解了，“圣福音的形式”决不能还原为规范条例。

那么，当圣方济各说他已经用寥寥数语将生活方式写下来时，他说的是什么意思？这种“写”（所谓的 1210 年的短规），按照某些学者的说法，与《小修道会规则》的序言和第一章是一致的，在那里，在从福音书里摘录了四段引文之后，说道弟兄们的“规则和生活”（regula et vita）被归结为“一句话”：“服从、贞洁，没有任何财产地去生活”（vivere in oboedientia, in castitate et sin proprio，Francis 1, 1, pp. 6/108–9）。后面的两个规则都滥觞于这个核心规则——这是一个本质的、普遍性的，此外也是明显被认为完备无缺的规则（宣布“这就是生活”（haec est vita）和“规则和生活……就是如此”（regula et vita . . . haec est）毫无疑问在这里都是强制性的）——只加上一些规定，这些规定涉及到接纳新弟兄、执事和其他弟兄，矫正，疾病，诸如去骑马，与妇女的关系，接受施舍，到世界各地旅行，传道等各种其他问题，对于这些问题，他仅限于给出一些指示，表示了修道院规则的敬意，

并没有谈到"按照圣福音书的形式去生活"的意思，他已经在导论中用短短几行字进行了总结。

那么，该规则的最初的核心在于，赋予了"《新约》叙事中的规范性地位"（Tarello, p. 318）：从这个核心，得出了需要遵守的规定和礼拜（在现代版的《非小修道会规则》的第 2-23 章——而手稿中根本没有这一章），在研究中只给出了注释，显然这些注视并不完备。通过这种方式，将福音书和规则融合在一起，原初的规则或原规（Urregel）意味着得出了对于教廷来说的诸多不可接受的结果，在 1230 年，《通谕》（*Quo elongati*）已经引入了福音榜样和规则的区分，规定了僧侣只能按福音忠告（evangelical counsels）来行事，而福音忠告已经被整合到规则当中。

ℵ 按照圣方济各会的原则，规则就是基督的生活，在一个文本中——《修行规程》（*the Askētikai diataxeis*）——已经得到阐明，这是源于巴西尔的传统，而对于守规派圣方济各会来说非常熟悉，尤其是克拉伦斯（Clarence），它是这位卡帕多西亚僧侣的拉丁语译者"我们的救世主基督耶稣的所有的行为……和所有的言辞（pasa praxis . . . kai pas logos）"，我们在该文本中读到（第 1 章，PG, 31, 1326a–b），"就是虔信和

美德的规则（kanon）”。稍后不久，我们甚至可以看到，这个文本将基督生活的观念阐释为生活的样板和形象：“救世主向那些希望完全按照形式和美德榜样（typon aretēs kai programma）去生活的人提出……向那些希望追随他的人给出他自己的生活，作为最佳生活的样子（eikona politeias aristēs）”（第 4 章，§4, 同上, 1351d）。《本笃宗规》是以一个修辞性的提问开始的：“《旧约》和《新约》中哪一页，哪一句带着神启的话，不是人的生活最直接的规则呢（rectissima norma vitae humanae）？”（《本笃宗规》，p.155）。然而，有人已经注意到（Tarello, p. 403），将规范归结于福音书，本身不是一件新事物（格拉提安的《协定》（*Concordantia*）将自然法界定为“法律和福音”（Lege et Evangelio continetur）），然而，将基督的规则和生活完全彻底等同起来，产生的新事物是，思考生活和规则的方式正在发生彻底改变。

1.4 正如圣方济各孜孜不倦地告诫道，“规则和生活”的关键并不在于形式上的教谕，而毋宁首先是追随的后果（“我主基督耶稣，我们必须跟随着他的足迹”（Domini nostri Iesu Christi . . . vestigia sequi, Francis 1, pp. 6/127）或者圣克莱尔（St. Clare）的所

谓的“最终意愿”：“我……希望跟随我主基督耶稣的生活和清贫”（volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini），同上，pp. 228/46）。这并不是将一个形式（或规范）用之于生活的问题，而是按照形式去生活的问题，这就是生活的形式，接下来，让生活本身成为形式，与之相一致。

正因为如此，回到最初的宣言（“这就是生活”（haec est vita）），《非小修道会规则》的结论指的是“这就是在生活中写就的东西”（quae in ista vita scripta sunt）：正是因为这里写出的是生活，而不是规则，写的是生活形式，而不是规范和戒律的条文，这个文本可以界定为“生活”。在这个意义上，我们必须理解小心翼翼地将 vita 一词与 regular 一词配对重复使用的意义（甚至一些学者认为，第二个词并不是后来添加上去的）：福音式生活形式，即克莱芒五世提到的“天国的生活形式”（coelestis vitae formae），不仅仅是规则，同时是“规则和生活”，或者仅仅是“生活”。正因为如此，在我们认为应该用“规则”（regula）的地方，《非小修道会规则》却使用了“生活”（vita）一词（“如果有人希望……去接受这种生活……如果他决定要接受我们的生活”（si quis volens accipere hanc vitam . . . si fuerit firmus accipere vitam

nostram），同上，pp.8/110），同样，通常用来指规则的词语，却毫无差别地指向了生活（“承诺一直恪守我们的生活和规则”（promittentes vitam istam semper et regulam observare）pp. 110/213）。

很明显，圣方济各在这里十分在意的不仅仅是他不能称之为“生活”的东西，他也不会让之与“规则”区分开来。于是，在面对两个词毫无差别地混用时，学者们遇到了困难（Tabarroni, p. 81，参看 Coccia, p. 112）。但这的确并非是一种无用的赘余：两个词处在相互的张力关系中，命名了一种不可能有别的名称的东西。如果生活与规则难分彼此，同样规则与生活也无法区分，这或许正是因为两者的问题都是一种新事物（novitas），圣方济各称之为“按照（福音式）的形式去生活”（vivere secundum formam），我们现在必须来对它进行界定。

ℵ 正如我们已经知道，我们已经在从朱拉修道院的《教父传》（*Lives of the Fathers*）的开头（也可以参看《四教父规：如何生活的规则》（*Rule ofthe Four Fathers: qualiter vitam fratrum vel regulam tenere possi*）Vogüé 1, p. 190），在“生活或规则”（vita vel regula）表达的修道传统已经遇到了生活和规则难分彼此的

状态。此外圣方济各会在莱兰修道院（the abbey at Lerins）的表达中选用了“和”（et），而不是析取性的“或”（vel）。这意味着生活与规则混同在一起（“生活或规则，也就是说，作为规则的生活”，la vie ou la règle, c’est-à-dire la vie comme règle, Thomas, p. 136）。“和”（et）反而应该从并列的意义上来理解，与此同时，也是区分（在这里，关键在于《非小修道会规则》的顺序：“这就是福音式生活……”（haec est vita Evangelii . . .）和“这就是那些弟兄们的规则和生活”（regula et vita istorum fratrum haec est））——先是单独的“生活”，然后将“生活”和“规则”并列）。圣方济各用“和”（et）代替“或”（vel），既将二者并列，又让二者相互区别，仿佛他在意的生活形式只能在“和”（et）的空间中，在规则和生活的张力关系中来界定。

在圣方济各会的文献中，vita（生活模式（modus vivendi））和 regula 之间既相互近似，又相互区别的关系一直存在。如在圣文德（Bonaventure）那里：“从此可以很清楚地看到，小修道会的规则并非与他们生活方式不和谐，也不是他们的共同生活与规则不和谐”（Ex quibus patenter elucet, quod Fratrum minorum regula non discordat a vita, nec communis ipsorum

modus vivendi discordat a regula，Bonaventure, Apologia paupertum, pp. 376/250）。还有更清楚的方式，卡萨尔的乌贝蒂诺（Ubertino of Casale）区分了生活模式（modus vivendi）和常规状态（status regular），就是基督给予使徒和规则的福音的生活形式（forma evangelica in vivendo）：

[圣方济各]听到了耶稣说的话，如往常说的一样，耶稣用他的生活方式向使徒们宣讲福音形式……接受常规状态和生活模式，凡事都接受使徒传所宣讲的规范来约束自己，通过这种方式开始了他的训诫，事实上，在训诫的开头，他说道："小修道会的规则和生活就是遵守我主基督耶稣的圣福音书"，仿佛这成为了引导一切的总结，在规则中，一切事物都回到了生活的形式和方式。（[Franciscus] in auditu illius verbi in quo Christus, ut dictum est, formam tribuit apostolis evangelicam in vivendo . . . statum regularem et modum vivendi accepit, predicte norme apostolice per omnia se coactans, et in hoc ordinem suum incepit; et ideo dicitur in principio regule: "Regula et vita minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Ihesu Christi sanctum evangelium observare," quasi summarie omnia que sunt

in regula reducens ad formam evangelicam in vivendo，Ubertino, p. 130）

之后不久，乌贝蒂诺引述了规则中的一段话，在这段话中说道，弟兄们“承诺遵守生活和规则”（promictentes istam vitam et regulam observare），对应于“基督耶稣所遵守的生活形式和规范”（forma vitae et norma quam Christus servavit,同上，p.131）。正如在圣方济各那里，两个配对的词并不完全一样，毋宁说二者处于相互的张力关系中。

א 重要的是，当一个伙伴问他为什么他吧干预，去矫正他的败落的体制，而体制的成员们已经放弃了“单纯和清贫，而这就是我们体制的原则和基础”，圣方济各狠狠地批评了他，暗示他这个问题并非他的礼拜（vis . . . me implicare in his que non pertinent ad officium meum），“如果通过传道和榜样，还不能说服和矫正他们，我并不想成为一个迫害者，去追捕和惩罚他们，就像这个世界的当权者那样”（nolo carnifex fieri ad percutiendum et flagellandum, sicut potestas huius seculi，Francis 1, 2, pp. 472–74）。在圣方济各会的规则和生活的张力关系中，根本不会像世俗世界的

范式那样（在那个时代的用词中，或多或少教会也被直接属于世俗世界），将律法用之于生活之类的东西。

1.5 在其他的圣方济各会的文献中，也多次使用了“生活形式”（forma vitae）的短语，承认了由其奠基者所裁定的“规则”的特殊性质。《圣克莱尔宗规》，在 1253 年代得到了教皇英诺森四世的许可，在导论中模仿了《非小修道会规则》的定义，但用“生活形式”代替了圣方济各文本中的“规则和生活”（“由受祝的圣方济各确立的清贫姐妹们的生活形式就是这样”，Francis 1, 1, pp. 304/211）。之后不久，圣克莱尔宣告了圣方济各的话，说“受祝的父呀……用这种方式为我们写下了生活的形式”（scripsit nobis formam vivendi in hunc modum， 同上， pp. 316/218）。然而，紧接着的简短的文本中并不包含戒律或规则。相反，在指出了姐妹们选择了“按照圣福音书的圆满去生活”之后，只有一句承诺（“我向我自己和姐妹们决心承诺，永远像对待他们那样，给予你们同样的关爱与特别的关怀”，同上）。于是，圣克莱尔所谓的“生活形式”并不是规范的条文，而是与圣方济各所谓的“生活”、“规则与生活”相对应的东西，或者对应于《方济各圣经》中的“按照圣福音书去生活”。

学者们想知道（Marini, pp.184-185），圣方济各是否写作了更完善的“生活形式”版本。然而，在《欢喜天使》（*Angelis gaudium*）中，教皇格列高利九世拒绝授权给布拉格的阿尼斯（Agnes of Prague）去遵循圣方济各会的模式，教皇用十分简略的方式将圣方济各的文本定义为生活方式，与之相反，将《乌戈利诺章程》（constitutions of Ugolino）定义为“规则”（“先把上面提到的说法搁在一旁，你已经遵守了同样的规则……你和你的姐妹不用遵守前述的，来自于我主上帝用丰满的权力赋予我们的形式，我们希望并命令你们十分恭敬地在我们治下遵守我们传达给你们的规则”（ipsae—the Poor Clares—formula predicta postposita, eamdem regulam . . . observarunt . . . te ac sorores tuas ab observantia predictae formulae de indultae nobis a Domino potestatis plenitudine absolventes volumus et mandamus quatenus eamdem regulam tibi sub bull nostra transmissa reverentia filiali suscipias）参看 Marini, p. 189）。格列高利九世十分明确地拒绝了圣方济各的规则——用新生儿的“奶水”（potum lactis）作比，对立于章程的“固体食物”（cibum solidum）——规则的性质，生活形式和规则的标志，不再被视为同义词。“按照圣福音书的圆满

去生活”是一种生活形式，而不是规则。

在 1266 年，巴尼奥雷乔的圣文德（Bonaventure of Bagnoregio）撰写的《圣方济各传》（*the Life of St. Francis*）（或《伟人传》（*Greater Legend*））中一段话，在这个意义上，包含一个十分关键的指引。在圣方济各的引导下，圣文德写道：“有三种方式能教会焕然一新：生命形式、规则、基督耶稣给出的教义”（secundum datam ab eo formam, regulam et doctrinam Christi triformiter renovanda erat Ecclesia，2.8, pp. 21–22）圣文德阐释的三部分（他学的是《塞拉诺的托马斯传》（*the Life of Thomas of Celano*）的一段话：“遵守他的模式、规则和教谕”（ad cuius formam, regulam et doctrinam）Francis 2, 2, pp. 90/37），对应于教会活动的结构的三个层次或模式。但重要的是，生命形式在这里对应的不是规范体系（对于教会来说，就是教法），也不是教义（教会阐释天主教信仰的教义集）。它是教义和律法、规则和教条之间的第三样的东西，只有看到了这里的特别之处，才能才有可能对它进行界定。

1.6 塞拉诺的托马斯经常在他的传记里，将生活和规则搁在一旁，说明了他将第一个词既区别于一般

意义上的规则，也区别于一般意义上的生活。在这里，他叙述了修订第一条规则的一个情节，他用了这些词："受祝的圣方济各……为他自己和弟兄们用寥寥数语写下了……生活的模式和规则"（scripsit sibi et fratribus suis . . . simpliciter et paucis verbis vitae formam et regulam，Francis 2, pp. 78/31）。由于托马斯在这里显然改写和引述了圣方济各从《方济各圣经》里用的词语，我们怀疑，"生活形式和规则"（vitae forma et regula）是否对应于文本中的"按照圣福音书去生活"（vivere secundum formam sancti Evangelii）。因此，在圣方济各会的文献中，这种重叠用法非常常见，试图来解释圣方济各会的"按照规则去生活"（vivere secundum formam）的模式，将同义词生活形式与规则并列，这样做仿佛道出了一个事实，即不可能在一系列规范戒律中来确立生活方式与规则。

后来，在叙述了圣人的奇迹之后，托马斯写道"然而，由于我们并未决定奇迹（并非让其成圣，而是去说明它），而毋宁是圣方济各一生的卓越，以及他的引导的无懈可击"（sed potius excellentiam vitae ac sincerissimam conversationis ipsius formam， pp. 140/120）。Conversationis 的意思是"引导"、"生活方式"：将其与形式（forma）并列，在某种意义上，或

多或少等同于生活形式（forma vitae），托马斯说明了他在意的并不仅仅是一种生活方式，而是一种典范，一种有品质的生活方式，然而，这种生活方式不能理解为规则。在前面一段中，生活层次（“他们的生活和行为如何可能……成为他们邻人的典范”（qualiter denique vita et mores ipsorum . . . forent proximis ad exemplum））在这里的意思，既不同于遵守规则（“他们如何真诚地遵守，并始终如一地捍卫他们所接受的规则”（qualiter regulam quam susceperant possent sincere servare）），也不同于上帝的引导（“他们如何应当在至高者面前，以完全神圣和诚心去行走”（qualiter in omni sanctitate et religione coram Altissimo mbularent）pp. 82–84/34）。毫无疑问，按照形式去生活意味着，按照中世纪拉丁语的 forma 一词的常规意义，就是与他人相关联的典范，并不完全是范例（exemplum）的同义词。

在圣文德那里，forma（或 formula）与 vitae 是同义词——或者仅仅是 forma（“使徒规定的形式……福音的圆满”（Forma igitur praescripta apostolis . . . ; De perfectione evangelica）p. 157），也似乎多次指向了规则（“他和他弟兄用生命的纯粹生活形式写下了规则”（scripsit sibi et fratribus suis simplicis verbis formulam

vitae;)《圣方济各传》3.8）和生活方式的意思（例如在《通典》（*the General Constitutions*）的[4,1]中，“里面生活的形式，直接对应于外面生活的章程”（de forma interius conversandi, to which there corresponds, immediately after, the rubric de modo exterius exeundi），在《为穷人辩护》（*Apologia pauperum*）[11,17]中，“生活形式指向了基督耶稣的圣母玛利亚的生活方式”（forma vivendi refers to the way of life of Virgo et Mater Domini nostri Iesu Christi））。

无论如何，在圣方济各会那里，短语“生活形式”（forma vitae）具有了专用意义，我们千万不要忽略这一点。我们已经看到了生命规则（regula vitae），属格不是宾格，而是主格。形式并不是施加在生活上的规范，而是按照基督耶稣生活给赋予他自己，并让自己成为形式的方式去生活。

1.7 在对规则的评注中，一般都认可，在生命规则（regula vitae）的短语中，圣方济各会的“生活”概念具有特殊意义。在安戈洛·克莱雷诺（Angelo Clareno）的《释规》（*Expositio regulae*）中，文本一开始就给出完全的术语评注，一方面，regular 一词抽离于严格意义上的司法领域，另一方面，vita 一词也

对立于纯粹营养性生命，成为了“神圣”和“完美”的生活形式的同义词。我们来读读这段话，其中克莱雷诺十分数学古希腊语和修道传统，与此同时，显然，他在面对圣方济各会的文献感到了困惑：

规则，即福音教义，以基督耶稣的清贫和十字架的榜样，来裁定了基督的谦逊和生活方式的信条、恩泽的律令和正义。（Regula, id est evangelicus canon, sanctificans decretum et lex gratiae et iustitiae Christi humilitatis et forma vivendi secundum exemplar Christi Iesus paupertatis et crucis.）

规则，可以进行正确的引导，毫无差池地正确地教给我们一种生活方式。我们的语法学家们称之为降临到言说之中最卑微的部分，古希腊人称为管制和教义化。（Regula, quia recte ducit, et modum recte vivendi sine omni errore docet. Quos enim nostri grammatici declinare in partibus declinabilis orationis dicunt, hoc Graeci regulare et canonizare nuncupant）。

古希腊人将生命称之为 zoē，它常常指的是营养性和动物性生活，而用 bios 来说明圣人的有德性的行

为。在规则中，在圣人传记中，到处都有这种生活，意思是神圣的行为和美德带来的圆满。（Vita vero apud Graecos dicitur zoi et pro vita vegetativa et animali imponitur, vios vero apud eos pro virtuosa sanctorum conversatione tantum scribitur. Ita et nunc in regula et in omnibus sanctorum historiis hoc nomen vita pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur.）(Clareno, p. 140)

福音教义（evangelicus canon）的规则不仅仅被定义为按照福音书模式“去生活的形式”，而且与之相比较的是语法规则，而不是严格意义上的法律（“古希腊人称之为‘管制’和‘教义化’的东西，就是语法学家们所说的‘降临’”）。另一方面——由于古希腊人在 zoē 和 bios 之前作出的区分——“生活”一词的两种含义之间存在着对立，bios 相当于神圣的指引（asancta conversatio），即完美的生活形式。实际上，整个段落证明了克莱雷诺在圣方济各的使用的语言面前十分疑惑，他在短语“规则和生活”（regula et vita）中，坚持认为有某种东西——“去生活的形式”——除非一方面区分了 zoē 和 bios，另一方面将中两个相互矛盾的词语并列起来（sanctificans decretum, lex

gratiae），评注者们才能理解其中的意义。

于是，规则和生活两个词被放在了一起，然而，人们并没有认识到在基督教学的模式中，它们仍然保持着二元性：克莱雷诺写道，圣方济各“接受了福音规则”（Evangelium pro regula acciperet），也正因为如此，他“承诺遵守基督的福音及其生活的规则”（pro regula Evangelium Christi et vitam eius promisisse servare; ibid., p. 186）。

奥利维是克拉雷诺的持续的样板和参照，也在他对圣方济各会的“规则和生活”（regula et vita）短语的评注中踟蹰不前：他写道，圣方济各“所谓的‘规则’不仅仅是规则，也是生活，从规则角度来说明，这就是引导着基督耶稣的公义律法、生活形式和从生活而来的规则”（(vocans eam non solum regulam sed et vitam, ut sit sensus quod est regula, id est recta lex et forma vivendi et regula vivifica ad Christi vitam inducens; Olivi 1, p. 117）。他随后立即说道，这样的规则并不在于写就的文本（in charta vel litterae），而是在“生活的行为和运转”（in actu et opere vitae），并不会成为“誓言的义务和操守”（insola obligatione et professione votorum），而是“从根本上在于美德的言辞和生活的运转，以及现实的实践”（in verbali et vitali

opere et in actuali application . . . virtutum）（同上）。

没有人能十分清楚地说明生活（基督的生活）给出了规则的范式，那么规则变成了生活，成为了“生活形式和生命规则”（forma vivendi et regula vivifica）。圣方济各会的“规则和生活”（regula et vita）短语，并不代表这是规则和生活的混淆，而是它中性化了，两者变成了“生命-形式”（form-of-life）。

在最古老的关于规则的评注《四教父规释义》（*Expositio quatuor magistrorum*）中，最大程度地澄清了规则和生活形式之间的差异。对于要求僧侣赤足而行的规则，从必要性的情况来谈到了可能性的问题，这个文本在区分了各种不同的必要性形式（根据状态、地点、时间和职位的不同），按照典型的法律诡辩的方式说道：“是否穿鞋依赖于规则的必要状态，不穿鞋是生活形式”（Calciari vero dispensationis est regulae in necessitate, non calciari est forma vitae，Quatuor mag., p. 135）。这样简明扼要的阐释，其原则将规则范围（对于规则，必要状态意味着排斥规范），对立于生活形式，这就像彼此相切的两个面，但又不完全重合。在需要对法律性质进行评价（格局中的可能性）的地方，就会有一个规则。对于这样的情况，赤足而行并不涉及到遵守规则（在规则中，文本不得不写道：规则是

不穿鞋（non calciari est regula）)，而是将之实现为一种生活形式（forma vitae）。

ℵ 四教父宣布的格言，在圣方济各会传统中已经成为了真正的原则，这一点也在如下事实中得到了证明，即在后来的持续对它的评注中，尤其是迪昂的休格和卡萨尔的乌贝蒂诺的评注，尤其重视从文本上引述这些格言。

有趣的是，当主流的法学原理将必要状态视为规范的例外状态下的问题，在这里，即在必要状态下，规则和生活分离了：规范状态并不是规则的应用，而是“生活形式”，而例外状态似乎是一种“规则的安排”（dispensatio regulae）。

# 第二章 放弃法律

2.1 在这里，最关键的问题是界定“规则与生活”与圣方济各会的生活形式（forma viviendi），以及法律范畴的关系。这不仅因为这个关系引发了与教廷的冲突，也首先因为只有清晰地理解了这个关系，才有可能完全评价圣方济各会运动的新意和不充分性——即圣方济各会的卓越的胜利及其可以预见到的失败，似乎绝望的苦涩笼罩了其创始人一生最后的岁月。

于是，首先必须要考察一下这个方面的清贫问题。奠基人试图借助“至高的清贫”（altissima paupertas）来界定小修道会的生活，实际上，就是在这个地方，在团体内部（存在着守规派与住院派的冲突），在世俗教会和教廷之间的关系中（若望二十二世教皇登基时，两者发生了断裂），决定了圣方济各会的命运。历史学家重构了这次争议事件，公元 1279 年，颁布《播行令》（*Exiit qui seminat*）——教皇尼古拉三世，接受了圣文德的提议，核准了圣方济各会的原则，放

弃了所有权和使用权（“他自己放弃了财产所有权，以及对每样东西的使用”（quod proprietatem usus et rei cuiusque dominium a se abdicasse videtur）），然而，却保留了对事物的单纯使用（simplex facti usus; Mäkinen, p. 97）——到公元 1322 年，若望二十二世时，颁布《教义规令》（*Ad conditorem canonum*），废除了其前任的决定，认为使用权与所有权不可分割，并赋予了他们使用的共同所有的物品的归属秩序（nec ius utendi, nec usus facti, separata a rei proprietate seu dominio, possunt constituivel haberi; 同上， p. 165）。

然而，学者们的注意力只关注团体的历史，及其与教廷之间的饱经磨难的关系上，他们很少分析这些冲突究竟发生在什么样的层次上。在考察了参与争论（除了圣文德之外，至少还要提到奥利维、切塞纳的米迦勒（Michael of Cesena）、贝尔加莫的博纳格拉迪亚（Bonagratia of Bergamo）、康宁顿的理查（Richard of Conington）、阿斯科利的方济各（Francis of Ascoli）、奥康的威廉（William of Ockham）、若望 • 培康（John Peckham））的诸多圣方济各会教士的神学和法律论争中的立场的多样性和细节之外，从头至尾，他们始终不渝，不容妥协的原则可以总结如下：对于奠基人所建立的团体，关键在于“放弃所有权利”（abdicatio

omnis iuris)，即寻找在法律之外的人类生活的可能性。圣方济各会坚持不懈地认为——在这一点上，即便团体的管理者，即便切塞纳的米迦勒也没有做出丝毫妥协，他曾经与若望二十二世合作，谴责守规派——弟兄们在没有任何权利（既没有所有权，也没有使用权）的时候使用它们是合法的。用博纳格拉迪亚的话来说，“当马事实上在使用（sicut equus habet usus facti），在没有所有权时，他就在吃燕麦，摒弃了一切所有权的宗教人士纯粹事实上使用（usum simplicem facti）面包、酒水和衣物”（Bonagratia, p. 511）。这个角度才是我们感兴趣的角度，可以将圣方济各会界定为——圣方济各会的新东西就在于此，今天没有思考过这个问题，在当下的社会条件中，也完全无法思考这个问题——完全在法律决定的范围之外，试图实现人类的生活与实践。如果我们将这种法律上无法企及的生活称之为“生活形式”，那么，我们可以说，生活形式（forma vitae）这个短语表达了圣方济各会的最准确的目的。

ℵ 在博纳格拉迪亚和康宁顿的理查那里，他们将圣方济各会生活形式类同于动物式生活，完全忠实地对应了在圣方济各的传记里强调的动物的特殊价值

（向动物布道，解放了绵羊和两只小羊羔，他热爱虫子："即便对于小虫子，他也散发出广博的爱"，Francis 2, 2, pp. 156/78）。如果一方面动物被拟人化，成为了"弟兄"（"他用弟兄来称呼所有的生物"，pp.156/79），相反，从法律角度来看，所有的弟兄也等于动物。

2.2 对于圣方济各会相对于生活，让法律变得中性化的那些模式和论断，非常值得分析一下。首先，"小修道会"（Friars Minor）一词就具有专业的法律含义，现代学者应该注意到了这一点，但奇怪的是，他们对之置之不理，而转向道德含义，即谦卑的精神上的服从。迪昂的休格在他对规则的评注中，自己说明了他完全意识到了这一点："在这个名称下等待着小弟兄，因为他就是小修道士"（fratris autem minoris est iuxta nomen suum, quod minor est, semper attendere，; Hugh of Digne 1, pp. 162–63）。作为"小修道士"，从法律角度来看，圣方济各会就是"法律上的另类"（alieni iuris），等同于男孩（filiusfamilias）和孩子（pupillus），需要法律上的成人（sui iuris）的监护。在《为穷人辩护》中中，圣文德十分精准地参照了罗马法提出了论断。他认为，如果按照普通法，所有的基督徒都是教皇照料的孩子，这样他们都服从

于他的权威，若孩子长大了，就能够处置教会的财产，相反，圣方济各会“就像小孩子和养子一样，完全服从于最高教皇的统治”（tamquam parvuli et filiifamilias totaliter ipsius regimini deputati）。此外，按照《查士丁尼法典》（*Digest*），在法律上若有人并不拥有任何东西，因为他的财产属于父亲，他只能使用它（“正如法律警告说：‘似乎孩子不可能获得某样东西的所有权’，相反，儿子通过父亲来寻求权利。对于穷人来说也是如此，应该理解，掌掌管着穷人维持生计而获得的东西的人，代表着穷人的父亲，而将东西的使用交给穷人”（propterea, sicut lege cavetur, quod “filiusfamilias nec retinere nec recuperare posse possessionem rei peculiaris videtur” [《查士丁尼法典》50.17 用的是 De regulis iuris], sed patri per eum quaeritur; sic et in his pauperibus intelligendum est, quod rerum eisdem collatarum et sustentationem ipsorum patri pauperum deputetur dominium, illis vero usus）Bonaventure,《为穷人辩护》, pp. 368/309–10）。出于同样的原因（圣方济各将自己不仅定性为“孩子”（parvulus），甚至从这个角度来看，定性为“疯癫之人”（pazzus）），与疯子（furiosus）相比，若疯子拥有他们的财产，疯子也不能拥有任何东西：“正因为

如此，大法官保罗说：‘在无监护人的授权，疯子和孩子不可能拥有自己的东西，因为他们没有拥有的品性，即便在物理上与物体有关联，就像我们将某样东西放在睡着的人手上一样’”（Propter quod et iurisconsultus Paulus ait: “ furiosus et pupillus sine tutoris uctoritate non possunt incipere possidere, quia affectionem tenendi non habent, licet res suo corpore contingant, sicut si dormienti aliquid in manu ponatur”，同上，pp. 370/311–12）。

2.3 在一项重要的研究中，塔雷罗（Tarello）已经说明了圣方济各会的清贫策略，都可以在教父和教义对原始的共同财产的接受中找到（Tarello, p. 428）。按照这个教义，格拉提安的《教令集》认为有一个纯真状态，“对于自然法而言，所有事物都归全民所有”（iure naturali sunt omnia omnibus），随着人类的堕落，以及该隐之城的建立，才开始出现了财产和所有的法律。正是在这个基础上，博纳格拉迪亚发展了圣文德的主题，他可以说正是由于人的纯真状态，才能在不拥有的情况下进行使用，圣方济各会也是如此，以督耶稣和使徒为榜样，拒绝了一切财产，但保留了对事物的事实使用（“小修道会的学徒们可以放弃他们对

所有东西的拥有和支配……与此同时可以从事实上去使用所有东西”（apostoli et fratres minores potuerunt a se abdicare dominium et proprietatem omnium rerum . . . et sibi in omnibus rebus tantumodo usum facti retinere）Bonagratia, p. 505）。同样，迪昂的休格的《论清贫的目的》（*De finibus paupertatis*）将财产界定为“出于上帝的理由，志愿放弃所有权”（spontanea propter Dominum abdicacio proprietatis），奠定了这种放弃和所有权和使用之间二分的合法性，这种二分源自于自然法，要求每一个人都保留自己的自然本性（Hugh of Digne 2, pp. 288–89）。

放弃法律（abdicatio iuris）（意味着回到堕落之前的自然状态），以及所有权和使用的分离，成为有圣方济各会的一个核心工具，他们用这个工具从专业上界定了他们所谓的“清贫”的特殊条件。

ℵ 关键在于，圣方济各会的理论家坚定不移地渴望用法律术语来重新阐明对法律的放弃。迪昂的休格创作了《论清贫的目的》，认为小修道会“只有这样才能呼唤他们自己，而不是在昙花一现的事物中拥有自己的东西”（Hugh of Digne 2, p. 289），在他对规则的评注中，再一次使用同样的表达，不过，他加上了

“只有这个权利，没有任何其他权力”（“这就是最少的财产：在天国中，没有他自己的任何东西。这个权利：那些过客并无任何权利。”（Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub coelo proprium possidere. Hoc ius: nullum in his que transeunt ius habere），Hugh of Digne 1, p. 161）

2.4 圣方济各会在与教廷争论时，与放弃法律（abdicatio iuris）论断一起的还有另一个论断，这个论断有一个精彩绝伦的概括，与此同时，它颠覆了必要状态的范式。让我们来看看奥康在其著作汇总的主张，他宣称他“在 90 天内完成了作品，尽管十分仓促，完全没有华丽的风格，不过耗费了很多心血”（hoc opus nonaginta dierum, quamvis cursim et sermone nullatenus falerato, multo tamen complevi labore; Ockham, 2, pp. 857/848）。尽管表面上奥康不偏不倚，但实际上他十分谨慎且狂暴地批判了教皇若望二十二世在公元 1329 年颁布的《因不端者令》（*Quia vir reprobus*），借此，教皇对申诉和切塞纳的米迦勒的撤诉做出了回应。

像博纳格拉迪亚一样，奥康从罗马法中的一个原则开始（“罗德岛海商货物法”（lex Rodia de iactu））

按照这个原则，在极端必要的情形下（pro tempore necessitatis extremae），每个人都有一项自然权利，即可以使用他人的东西。教皇认为在权力（ius）和许可（licentia）之间没有差别，因此，他认为圣方济各会将使用许可（licentia utendi）区别于使用权力（ius tendi）是不可能的，与教皇相反，奥康一开始就区分了“自然使用权”（ius utendi naturale，在必要状态下所有人都拥有的权利）和“实际使用权”（ius utendi positivum），后者是“依照人类的章程或约定才具有的权利”（ex constitutione aliqua vel humana pactione）。奥康说，小修道会并没有他们使用事物的实际权利，但他们拥有一项仅仅在极端必要情形下的自然权利（Ockham, 1, pp. 561/419）。“从这个角度来看，很明显使用许可不是使用权利”（quod licentia utendi non est ius utendi）。对于弟兄们来说，许可他们一段时间内使用物品，不仅限于极端必要状态（pro alio tempore quam pro tempore necessitatis extremae），除了在极端必要状态下，他们完全没有使用权，因此使用许可并不是使用权（同上）。他们放弃了所有的财产和所有占有的权利，但没有没有放弃使用的自然权利，因为它是一种自然权利，所以这种权利是不可剥夺的。（proprietati et potestati appropriandi licet renuntiare, sed iuri utendi

naturali nulli renuntiare licet; 同上， pp. 562/419）

我们千万不要忽略奥康使用的法律策略的精妙之处：也就是说，问题在于一个人同时在法律之外和之前，强制性地认可了放弃法律（abdicatio iuris）就是《播行令》所许可的行为。与此同时，为了反对若望二十二世，他并没有用圣方济各会的文献，而是诉诸自然法，但仅限于极端必要情形。若仔细来看，这意味着小修道会工作是反的，与此同时，将例外状态绝对化了。在常规状态下，实证法允许人类没有权利，仅仅许可使用。在极端必要情形下，他们恢复了与法律（与自然法，而不是实证法）的关系。

从这个角度来看，我们越来越清楚从《四教父规释义》中引述的格言"是否穿鞋依赖于规则的必要状态，不穿鞋是生活形式"（Calciari vero dispensationis est regulae in necessitate, non calciari est forma vitae）的意思。必要状态赋予了小修道会的规则的布局形式，恢复了[自然]法与他们的联系，在必要状态之外，他们与法律没有关系。对于其他人来说是常规的东西，成为他们的例外状态，对他人来说是例外状态的东西，对他们来说是生活形式。

2.5 埃曼纽尔 • 科西亚（Emanuele Coccia）在一

项从法律角度对修道规则进行分析的代表性研究中，从“法律悖谬”的形式界定了圣方济各会的新事物，也同时界定了其疑难。如果一般来说修道传统的目的并非是将主体之间或主体和事物之间的关系，而是将生活本身同他自己的形式关系建构为法律的对象，那么圣方济各会的特殊性就在于明确了这个司法工具，按照科西亚的说法，规则就是“法律空集”（juridical void）的算子（operator，Coccia, p. 140），也是将生活彻底地从法律范围里抽离出来的算子。

我们已经看到，圣方济各会如何在法律之外，毫无保留地提倡生活。并非规则，而是必要状态，才是他们的工具，保证他们自己与它（即自然法的形式）保持极端关系。正如规则不是法律工具一样，我们也不能这样来界定例外状态。反而，这是圣方济各会的生活形式触及法律的门槛。在他的评注的末尾，奥利维将圣方济各会的规则与另一个领域进行比较，这个领域已基督耶稣为中心，并只在“一个单纯的点和必要的使用”上，才会触及世俗的事物（haec regula tanquam vere sphaerica non tangit planitiem terrenorum nisi in puncto simplicis et necessarii usus; Olivi 1, p. 194）。必要状态是另一个切点，在这个点上，圣方济各会的生活形式（规则-生活）触及到了（自然法，

而不是实证法）法律。在两个切点之间，在“使用点”（punctum usus）和“必要时间”（tempus necessitatis）之间，我们必须界定小修道会的规则-生活的范围，用后面的一句话来说，“完全处于以基督耶稣及其福音为中心形成了一个圆中，与圆的形状一样，它开始的地方就是终点”（totaque se reflectit circa Christum circulariter et Evangelium eius tanquam circa suum intimum centrum, sicut instar circuli, unde exordium sumpsit, in idipsum finit，同上）。使用和必要状态就是界定圣方济各会生活形式的两个极端。

2.6 于是，是时候再次从之前我们中断的地方恢复我们对修道规则的分析了，来看看它们与仪式的关系。从这个角度来看，共同修道就是由两个对立的倾向掌管的立场，一种倾向将生活变成仪式，而另一个倾向从仪式中缔造生活。然而，如果我们不能在牧师职位的范式（教会后来逐渐加以完善）下来思考它们之间的关系——两者既针锋相对，又彼此紧密缠绕在一起——我们就不能完全理解这些张力关系的意义。如果牧师的生活在这里是一种礼拜，如果正如我们所见，这个职位成为生活和规范，存在和实践之间难分彼此的门槛，教会同时也十分坚决地承认在生活和仪

式，个人和礼拜之间存在着巨大区别，并在执圣职（opus operatum）和主业（opus Dei）的神圣效力中达到巅峰。不仅牧师的圣礼活动的有效性和效力“源于其职能”（ex opere operato），而不依赖于其生活中的黯淡，而且永恒品德（character indelebile）的教义也意味着，不太光彩的牧师，尽管品德不出众，但他仍然是一位牧师。

从圣职那里，生活获得了其意义和地位，修道传统反对只有成为生活，才能具有意义的礼拜（officium）观念。**生活的仪式化，在这里对应于意识的彻底生命化**。在这个意义上，僧侣就是只能从他的生活形式来界定的人，最极端的情况，不太光彩的僧侣观念似乎意味着用词上的矛盾。

那么，如果修道条件是通过相对于牧师圣职（他们活动的效力不依赖于生活形式）的特殊差异来界定的，所以十分清楚的是，正是在生活-礼拜两种形象的辩证关系中，决定了修道传统的历史命运。这种差别的缓和，与僧侣的逐渐变成教士，他们逐渐融合于教会是对应的，而两者关系变得紧张，也对应于修道团体与教廷之间的矛盾与冲突。

在公元 12-13 世纪间，宗教运动突飞猛进就是这种矛盾关系达到了临界点的时候。关键在于，恰恰是

圣业（opus operans）和执圣职（opus operatum）之间的区别，让宗教运动引起了质疑。所以，瓦勒度派（Waldensians）反对教会不仅仅是因为一个不光彩的牧师执行礼拜仪式是无效的，而且更为激进的是，约束和放松，奉献和祝福的法则所依据的原则并不是来自于他们的团体（ordo）和礼拜，而是源于美德。也就是说，这是一个权利和等级制延续的问题，而不是对使徒生活的模仿的问题。用里尔的阿兰（Alan of Lille）的话来说：

异端在传道时会说，是美德，而不是团体和礼拜，决定了奉献和祝福，约束和放松……他们还说，他们奉献、约束和放松自己、因为是美德而不是礼拜，让他们具有了力量，实际上那些自称为使徒代言人的家伙必然会做礼拜。

（Aiunt predicti heretici, quod magis operantur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum quam ordo et officium. . . . Dicunt etiam se posse consacrare, ligare et solvere, quia meritum dat potestatem, non officium et ideo qui se dicunt apostolorum vicarios, per merita debent habere eorum officia，De fide contra hereticos, PL, 210, 358; qtd. in

Grundmann, pp. 93/42）

按照这个原则，并非是礼拜，而是生命的美德（meritum vitae）赋予了牧师力量，法学家斯佩罗尼的休格（Hugh of Speroni）也谈到了这个原则，大法官瓦卡留斯（Vacarius）以教会的名义反对他，“神职人员就是法律问题”（Sacerdotium res juris est），；礼拜与宗教和爱没有什么共同之处（quid enim commune habet officium administrationis, qui est in rebus ipsis, ad meritum religionis et caritatis, quae est in mente ipsius hominis; Grundmann, p. 515）

在两种情况下，都被污名化为异端的东西，实际上并不是一个教义原则，而是一种精神态度的必然结果，让生活方式，而不是礼拜仪式成为了至关重要的问题。

ℵ 格伦德曼回忆说，在面对这样的异端时，英诺森三世参照了圣业（opus operans）和执圣职（opus operatum）之间的区别：“基督耶稣身体的圣礼，好牧师没有做得更多，而坏牧师没有做得更少……因为这并不是由牧师的美德，而是通过造物主的言辞来完成的……所以，尽管做这种事的人有时候不太圣洁，但

他可以将事情做得很圣洁”（In sacramento corporis Christi nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote . . . quia non in mente sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris. . . . Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum，De sacro altaris mysterio, PL, 217, 844; qtd. in Grundmann, pp. 519）这段话以最清楚的用词表明了生活和礼拜仪式之间的区分。

2.7 圣方济各会让生活形式和礼拜仪式之间的矛盾崭露出来，这并不是因为仪式吸收了生活，恰恰相反，这是因为生活和礼拜仪式达到了最大差异。在圣方济各那里，不会像与他同时代的宗教运动那样，用生命的美德来反对团体，也不是修道传统的起源，即将生活变成仪式，进行不停地祷告，因为小修道会的生活并不是由礼拜仪式，只是由清贫来界定的。当然，无论是规则还是《方济各圣经》，还有信件都提到了礼拜仪式，很明显，在这里，“按照圣福音书的形式去生活”与“按照神圣罗马教会的形式去生活”产生了交集。重要的是，《方济各圣经》在区分了两种生命形式，并界定了清贫之后，没有任何强调，只是一瞬间谈到了“教士会像其他教士一样谈礼拜仪式，而

外行弟兄会说‘我们的父’”（officium dicebamus clerici sicut alios clericos, laici dicebant pater noster）。《小修道会规则》则十分清醒地宣布：“教士弟兄会按照神圣罗马教会的仪式来举行礼拜仪式……然而，外行弟兄只会祷告 24 遍‘我们的父’”（Francis 1, 1, p. 139）。对于神职人员来说，“按照罗马教会的形式去正确地生活”（qui vivunt recte secundum formam Ecclesiae Romanae，Francis 1, 1, pp. 100/35），就是要遵守教会戒律的问题，圣方济各更喜欢背诵祷告的外行人——绝不是由礼拜仪式决定了圣方济各会的身份（这就可以理解拒绝任何财产的生活的身份）。正因为如此，圣方济各对“反神职主义”（anticlericalism）一无所知，而与他同时代的许多精神运动的特征就是“反神职主义”。他常将教会没有争议的东西赠予教会，这就是归属于它的礼拜仪式，我们在一则劝诫中读到：“即便他们是罪人，没有人（牧师）会遭到判决”（Francis 1, 100/35），即便圣方济各十分忠实于修道传统，也在《给全体教会的信》（*the Letter to the Whole Order*）中提醒神职人员，他们应当虔诚地谈论圣职，“这样声音会与心灵混合在一起”（同上，pp. 208/60），《方济各圣经》和劝诫都肯定了对“我主基督耶稣最圣洁的身体和血肉”的管理只归于牧师（pp.222/53）。

两种生活形式之间的区别在礼拜仪式上发生了交叉，然而，在仅仅用寥寥数语写成的（paucis verbis et simpliciter）的第一个“生命形式或规则”非常尖锐，而完全没有提到礼拜仪式。同样，在塞拉诺的托马斯的第一部传记中，在里沃托托（Rivotorto）围着圣方济各的弟兄们“并不了解圣职”，他“因此而不停地告诉他们，正在教他们祷告”（Francis 2, 78/44）。

ℵ 在《方济各圣经》中，两种生活之间做出清晰区分（“按照神圣罗马教会的形式去生活”和“按照圣福音书的形式去生活”）的价值并没有引起学者和评注者的重视，不过也正是在这个区分中，才能完全理解圣方济各针对教会的策略。

即便圣方济各多次承认，小修道会必须无条件地服从教会，但唯有在对两种生活形式的进行彻底区分的基础上，才是可能的，并具有意义。重要的是，当圣方济各为弟兄们组织了一个受难的礼拜仪式时，他用了《诗篇》（55:8）的异端诗文开始唱诵，“我已经向你宣告了我的生活”（Deus vitam meam annuntiavi tibi，Francis 1, 1, pp. 130/81）。

2.8 正如我们看到的那样，在生活和法律之间发

生了类似的断裂。比起当时其他的宗教运动，以及其他的修道团体，圣方济各会更为激进，他们创造了“生活形式”，即与形式不可分离的生活。这并不是因为它成为了一个礼拜和一个仪式，更不是因为法律的目的是生活及其形式之间的关系，而恰恰是因为它完全外在于法律和仪式。当然，修道传统从一开始就创造了生活方式，但这种创造在根本上就是生命规则（regula vitae），让祷告和礼拜仪式空前强化，祷告和礼拜（它们已经与生活并存）对教会仪式的形成产生了重要影响。不过，也正因为如此，在十分融入教会领域的问题上陷入了巨大冲突，而教会有仪式和圣职组成，它的活动更为出色。另一方面，与圣方济各会同时代的宗教运动，当然在生活层次上坚决地提出了他们的诉求，尤其是清贫的诉求，但恰恰是因为他们并没有在生活形式中找到一个完全不同于体制和法律的要素，他们最终让自己成为真正的教会，并与教会体制发生了巨大冲突。

如果在其奠基者去世近一个世纪，圣方济各会并没有与教会产生太大的冲突，这是因为圣方济各的远见，他区分了生活形式（forma vitae）和礼拜（officium），区分了“按照圣福音书的形式去生活”和“按照神圣罗马教会的形式去生活”，成功地让小修道会的生活

并未成为一个不停的仪式，而是一个似乎彻底外在于民法和教法的新要素。按照圣福音书的形式去生活与按照神圣罗马教会的形式去生活不在一个层次上，它们便不会产生冲突。“至高的清贫”（altissima paupertas）就是《小修道会规则》赋予在法律之外的生活的名称（Francis 1, 2, pp. 114/182），但在圣方济各会文献中，实际上界定这种活动的专业术语是使用（usus）（单纯使用（simplex usus）、事实使用（usus facti）、清贫使用（usus pauper））。

# 第三章 至高的清贫与使用

3.1 迪昂的休格和圣文德给出了关于圣方济各会生活特征的使用（usus）概念的导引。在迪昂的休格的《论清贫的目的》似乎是一篇短文，至少在表面上，它是一篇法律文章，目的是从所有权来界定清贫。清贫的定义纯粹是否定的："出于主的理由，而志愿放弃所有权"（spontanea propter Dominum abdicacio proprietatis），而从专业上界定了清贫："通过统治权，某人说自己是某物的主人，某物说这是他的权利，而这也适用于主人"（ius dominii, quo quis rei dominus dicitur esse, quo iure res ipsa dicitur esse sua, id est domini propria，Hugh of Digne 2, p. 283）。随后的定义了两种方式，按照罗马法来拥有财产：占有（某人占有的财产或东西（que in nullis sunt bonis））和债务（可以是可变更（mutata）或不可变更（non mutata））。

几页之后，引入到使用的概念，对应于一种反对意见，因为自然法规定了所有人都保有特他自己的自

然权利，我们不可能放弃那些东西，没有这些东西，就无法保有。休格回应说，自然法规定了所有人都使用了他们必然保有的东西，但他们不一定具有所有权（Haec siquidem, ut earum habeatur usus, sine quibus non conservatur esse nature, sed ut proprietas habeatur, nullatenus compellit;同上， pp. 288–89）“保有的自然权利决定了，事实上并不拥有对食物和衣服的所有权，但可以使用它们，人们可以随时随地放弃所有权，但无论如何无法放弃对它们的使用（proprietati ubique et semper renunciari potest, usui vero nunquam et nusquam）。所以，物的使用并不是出于法律，而是出于必要”（同上）。

这样，使用对立于所有权，然而，使用根本没有得到界定。此外，当我们看到，休格可以从法律上将圣方济各会的状况，即便或许有点反讽，等同于没有拥有权利的权利。

写于公元 1269 年《为穷人辩护》是针对巴黎世俗臣僚反对穷人的政策回应，圣文德区分了世俗事物之间四种可能的关系：所有、占有、有权使用、纯粹使用，“对待俗世之物，有四种方式：所有、占有、有权使用、纯粹使用”（cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem,

usumfructum et simplicem usum，Bonaventure, Apologia pauperum, pp. 366/307–8），“在这些关系中，唯有纯粹使用才是必然属于人类生活的，所以，他是不可放弃的”（et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium rerum abdicans usum，同上）。小修道会，致力于在极度清贫的状况下追随基督耶稣，最终放弃了所有权，但是可以使用保留了归他人所有的东西。对使用的处理，一直都是依照严格的法律关系来给出的。圣文德知道（这就是世俗臣僚所反对的东西之一），对于那些耗费型物品，所有权不可能与使用分开，但在格里高利九世的《长远令》（*Quo elongati*）中可以看到区分它们的基础。小确定了小修道士“个体和集体都不能拥有任何财产”, 但“兄弟会可以使用（usum habeat）设施和书籍，以及其他动产，个体小修道士可以使用这些东西（his utantur）”, 教皇的裁决高于其他人的裁决,“他区分了所有权和使用（proprietatem separavit ab usu），他自己和教会保留了前者，而后者留给了小修道会的需要”（同上，pp. 368/308）。即便在迪昂的休格那里，其论述在本质上也是法律论述：正如在罗马法里的男孩，可以从父亲那里获得财富，但他只能使

用，而不拥有，所以小修道会是教皇的奴仆和孩子（parvuli et filiifamilias），物的所有权归教皇，而他们只有使用的份（同上）。同样，根据定义，小修道会并无此意图，且有着相反的意愿，即“不能拥有或获得某种东西的所有权”（pp. 370/310）。

反对所有权，只使用的主张触及到了这样一个点，至少在表象上，学者们得在法律层面上问问自己，若对于圣文德来说，单纯使用（simplex usus）是否是敕定法的东西（Tarello, p. 354），它是否不会在自身中产生了一个法律空集的法律（(Coccia, p. 140）。不过，可以确定的是，这里的法律论断倾向于开启了法外空间，还可以确定，让法律不起效果的东西不是由于法律本身，而是因为一个实践活动——放弃法律（abdicatio iuris）和纯粹使用——法律不会生成外部，但可以意识到这个活动在它自己的范围之外。

3.2 《播行令》（1279 年尼古拉三世颁布）是为了阻止世俗臣僚和穷人之间的论争，并进一步界定使用，但总是与法律相关。有人已经注意到（Mäkinen, p. 96），教皇似乎知道并赞成圣文德的主题（他已经多次书面表达了这个态度），对于圣文德的四种与“俗世之物”（res temporales）的关系，教皇带来了两个重

要的变化。一方面，与所有权、占有和有权使用一样，引入了第四样法律状态，即“使用权”（ius utendi）。另一方面，圣文德的“纯粹使用”（simplex usus）在这里表象为“单纯事实上的使用”（simplex facti usus）。我们稍后再来定义这种阐释变化的意义：使用的问题“不是依法使用（usus iuris），而是事实使用（usus facti），有带有‘事实’（facti）的名义，提出对没有权利使用东西，却如此使用”（usus non iuris sed facti tantumodo nomen habens, quod facti est tantum, in utendo praebet utentibus nihil iuris; Exiit, §9）。

这个阐释之所以重要，不仅是因为通过这种方式，对立的概念不再是支配（dominium）和使用（usus），而是在使用本身，即“使用权”（ius utendi）和“单纯事实上的使用”（simplex facti usus）（Lambertini, p.176）。不过，关键是法律状态（quid iuris）和事实状态（quid facti）的对立，它们不仅在一般意义上对立，而且在使用问题上也是对立的，而法学家们十分熟悉这个对立。阿佐（Azzo）的《法学阶梯汇成》（*Summa istitutionum*）针对耗费型的物品，将有权（ius）使用或奴隶（servitus）区别于“事实使用或构成一个事实，就像喝酒和吃东西一样（qui est factum vel in facto consistit, ut bibendo et comedendo）”（转引自

Mäkinen, p. 98）。有趣的是，我们注意到，在法律传统中国，法律状态-事实状态之间的区别并不会用来辨别与某种特定法律案例对应的事实情况。相反，正若我们在圣方济各会反对若望二十二世的论断中看到，喝酒和吃东西是一种缺乏法律含义的纯粹事实上的人类活动。

通过这个工具，如圣文德那里一样，教令建立在所有权和使用的区分基础上，然而，尼古拉三世宣布圣方济各会的所有物品的所有权都归于教皇和教会，完全没有任何问题（proprietatem et dominum . . . in Nos et Romanam Ecclesiam apostolica auctoritate recepimus; 同上， §11）。

3.3 在住院派和守规派之间的争论，在《播行令》之后引起了轰动，即便它没有给出关于使用的新定义，但确定了使用的某些特征，并总结出了值得记录下来的命令。从我们感兴趣的角度来看，在争论中充分集聚了大量的主张，从卡萨尔的乌贝蒂诺的反对意见，到《共同体宣言》（*Declaratio communitatis*），住院派在《宣言》里发布了他们的主张。按照《宣言》的说法，圣方济各会的清贫可以在实使用（usus facti）中得到澄清，它可以天衣无缝地与放弃所有权的要求保

持一致，这并不是守规派所希望的，他们只重视使用本身的内在特征，即“清贫使用”（usus pauper）：“规则的圆满在于放弃所有权，而不在于放弃必要状态下的使用”（abdicacio autem dominii et non usus parcitas est illa in qua consistit perfectio regulae; Ubertino, p. 119）。为了避免这个定义的纯否定方面，《宣言》指出，和所有的否定原则（preceptum negativum）一样，这个规定实际上有两个积极后果：“不想将没有自己的所有物作为一个内在行为，将使用物品作为人们的外在行为”（velle non habere proprium quantum ad actum interiorem et uti re ut non sua quantum ad actum exteriorem; 同上, pp. 119–20）再说一遍，放弃所有权（abdicatio proprietatis）的外在面是通过一个简单颠倒的说法来界定的，在罗马法中，界定了占有的目的（animus possidendi）：像使用自己的东西那样去使用（uit re ut sua）。正是由于小修道会使用的东西往往不归属于自己，《宣言》继续说道：“我们可以做出一个行为，同时是清贫的使用和富裕的使用（potest esse aliquando idem actus vel usus pauperis et divitis），正如在某种情况下，穷人在富人家吃了与富人一样多的食物”（p.119）。

正是在这种纯粹否定和不确定的定义中，乌贝蒂

诺驳斥道：

这个行为及其目的是相关的，其中的缘由包含在另一个缘由当中……因为否定的戒律意味着并没有肯定的内在活动，而且它就是一个外在行为……当我们说，清贫的外在行为就是使用不属于自己的东西，我反对说：“不属于自己”的表达并不代表着一个外在行为的形式理由，而是与放弃自己的所有权等同的行为，然而，正如宣誓服从的人，也需要根据时间地点来决定一个外在的宣誓行为，即便遵守了他们使用他们自己的想用，但并不是他们拥有的东西，那么那些许下了清贫诺言的人，也会进行清贫的使用（usum pauperem），即便在任何情况下，他们使用的东西都不属于他们自己。（p.166）

在这里，守规派的要求是，使用不能参照法律作出否定的界定（“使用不属于自己的东西”（uti re ut non sua）），而是它应该有自己的形式判断，可客观明确的运作上来得出界定。正因为如此，乌贝蒂诺挪用了哲学概念，从形式和材料的关系来界定清贫使用和放弃贫穷之间的关系（abdicatio enim propiretatis omnium se habet ad pauperem seu moderatum usum,

sict perfectibile ad suam perfectionem et quasi sicut materia ad suam formam，p.147），或者说，这里以亚里士多德为权威，将其作为运作和习惯之间的关系（icut operatio ad habitum comparatur; p. 148）。奥利维已经走向了这条道路，他写道："清贫使用就是放弃一切作为形式的权利，而这种使用是物质的"（sicut forma se habet ad materiam, sic usus pauper se habet ad abdicationem omnis iuris），然而，若无清贫使用，放弃所有权则是"空洞无用"的（"正如没有形式的物质是无形的、混沌的、不稳固的的、颤动的、空泛的或空洞的，无效的，所以若如清贫使用，而放弃所有权利，就会是这种情况"（unde sicut materia sine forma est informis et confusa, instabilis, fluxibilis et vacua seu vana et infructuosa, sic abdicatio omnis iuris sine paupere usu se habet）Ehrle, p. 508）。

的确，除了守规派的清贫论之外，住院派在主张上更为游离不定，他们参照所有权，聚集了一堆界定使用的要素，这不仅仅让他们坚持了法律方面，而且首先坚持了他们的主观方面。在德罗穆（Delorme）发表的一篇论文中，"使用属于自己的东西"（uti re ut sua）成为所有权的明确特征，而他是彻底用心理学属于来界定的，用悲惨和友善（amator divitiarum）的

典型例子，指出了所有权和使用之间无法兼容的关系：

财富的目标是双重的：一个是内在的和原初的目标，就是使用属于自己的东西，另一个是外在的衍生的，每一个人使用某样东西要么是出于自己的享乐，如奢靡者之所为，要么是福利和自然的完美滋养，如温驯者之所为，这就像福音书上的清贫者一样，适应于其他们的条件来使用。显然，对于穷人来说，出于享乐（ad delectationem）而使用某物本身并不构成一个人喜欢财富的目标，穷人喜欢财富，不过他们不会出享乐去使用财富，事实上他们都不敢去吃，他对财富越喜爱，使用财富就越让他们万劫不复，因为他并不想使用它们，而是将它们作为自己的东西而聚敛和保存（quia eis non vult uti, sed conservare ut proprias et congregare）。所以，出于享乐使用物品并不是所有权的目标，结果，那些放弃所有权的人并不一定会放弃第二种使用（Delorme, p. 48）

即便这里的论证直接反对乌贝蒂诺的主题，按照乌贝蒂诺的说法，“人们因使用才寻求财富，拒绝了第一种使用的人，也会拒绝第二种使用，在某种程度上，这都是十分肤浅的使用”，使用（尤其是因为这

种使用出于使用而带来的享乐）在这里获得了一个坚实的内涵，而圣方济各会关于清贫的论著中一般来说都缺少这个内涵。

3.4 圣方济各会历史上一个至关重要的时刻就是当若望二十二世的《教义规令》颁布，再次质疑了所有权和使用的区别，这样，废除了小修道会教士“清贫”问题的根基。

这位在教法和民法方面都资历颇深的教皇的论证基础就是指出了一个领域（像食物、饮料、衣物等消耗品，这些东西对小修道会的生活来说至关重要），在这个领域中，区分所有权和使用是不可能的。按照罗马法，有权使用仅仅指的是对东西的使用不会毁坏其实体（salva rerum substantia）。然而，对于消耗品，我们不能说有权使用，只能说伪-有权使用（quasi-usufruct），它成为一个人的财产就得拿来使用。即便对于托马斯·阿奎那来说（若望二十二世封他为圣徒）也说过“会被消耗的使用……对该物的使用不能脱离于物本身，被认定为可以使用该物的人，也拥有物本身（cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res，《神学大全》, 2a, 2ae, q. 78, art. 1）”。

在该传统的基础上，《教义规令》认为，如果我

们在消耗品中将使用权（ius utendi）和事实使用（usus facti）区别于物品的所有权，我们就不可能认为消耗品有使用权或事实使用（nec ius utendi nec usus facti separata a rei pripretate seu dominio possunt constitui vel haberi; qtd. in Mäkinen, p. 165）在圣文德和尼古拉三世在使用权或事实使用的区别的基础上给出了主题，于是，这个区别被中性化了。由于排除了若无所有权（sine iure aliquo），还存在使用权（ius utendi）和事实使用（usus facti）的可能，那么这个教令也否定了使用，因为它关系到物的毁坏（abusus），消耗品只能拥有（haberi）甚至可以存在于自然状态（rerum natura）中。

在这里，教令的论断，无论在法律上还是在哲学上都十分细致入微。有一个纯粹本体论问题，即是否存在只会毁坏（即会毁坏物品）的使用，在所有权之外是否还可以拥有物（普通法将所有权定义为"使用和滥用的权利"（ius utendi et abutendi））。教皇说，在使用中，我们必须区分三种要素，专门用于劳役的奴隶，人格权利（ius personale）和使用行为（actus utendi），使用行为既不是奴役，还是权利，是某种活动和使用（tantum actus quidam et usus）。"如果有这样的使用"，教皇继续说道，"它要么在行为之前，或者在行为之

中，或者在行为完成之后。但使用不可能这样发生：并不存在的东西不可能会被使用。现在十分清楚，在实施行为之前，或者甚至在实施行为过程中，或者在其完成后，行为都不是实际存在的东西，因此可以得出完全不存在对行为的使用”（actus ipse, antequam exercetur, aut etiam dum exercetur, aut postquam perfectus est, in rerum natura non est: ex quo sequitur, quod haberi minime potest，§6）。行为处在生成过程中，因为作为它的一部分已经过去，另一部分尚未到来，准确来说它并不存在于自然界，仅仅存在与记忆或期待之中（non est in rerum natura, sed in memoria vel apprehensione tantum）：它是转瞬即逝的存在物，可以思考这样的东西，但是无法拥有它（quod autem fit instantaneum est, quod magis intellectu quam sensu perpendi potest，同上）。

ℵ 若望二十二世在一次无意识的预言中，将使用彻底地对立于消费，他给出了不可能使用的范式，在很多世纪之后，我们可以在消费社会中找到其范式。使用是从来不可能被拥有的东西，但滥用通常意味着所有权，此外，总是在滥用自己拥有的东西，实际上这界定了大众消费的标准。然而，在这里教皇或许没

有意识到，他还暴露了所有权的本质，当所有权与物的消费达到一致时，物品的所有权得到了最大程度的肯定。

3.5 圣方济各会的理论家聚集在切塞纳的大教长（Minister General）米迦勒那里，对若望二十二世的教令做出回应，他们十分坚决地认为将事实使用（usus facti）区别于所有权是可能的和合法的。他们试图证明可以进行这样的区分，此外，他们认为，相对于支配，使用更加原始，与支配有着本质性的不同。圣方济各会已经发布了《宣言》，正是《宣言》让教皇颁布了教令，在《宣言》中他们坚持认为，使徒的生活的共同之处就是没有所有权，只能使用（“所有人都共享着空气和阳光，他们共享的意思只能是他们共同使用”（solum secundum usum communem，Mäkinen, p. 160））。在《论清贫》（*Tractatus de paupertate*）中，博纳格拉迪亚发展了这个问题，他说在天国中，神命令吃伊甸园中的树的果实，不仅意味着不可能放弃对这种东西的使用，而且，按照自然法和神圣法，原初共享的东西并不具有所有权，只能使用（de iure nature et divino communis usus omnium rerum que sunt in hoc mundo omnibus hominibus esse debuit. . . . ergo usus

rerum que per usu consumuntur non habet necessarium annexum meum et tuum; Bonagratia, p. 504）。在谱系学上，对物的共同使用也先于对物的共同所有或分开的所有权，所有权仅仅来自于人法。

尤其从哲学角度来看，最有趣的是阿斯科利的方济各针对若望二十二世论断的反对意见，按照教皇的说法，消耗品的事实使用并不存在于自然当中，因此不可能属于任何人。在这种情况下，要判断使用的可能性，方济各精心准备了一个真正的独到的使用本体论，其中存在与生成，生存和时间可以达成一致。

消耗品的使用（他用了一个十分重要的词语，称之为“身体使用”（usus corporeus））属于物的“连续性”类型，我们不可能以同时和永恒的方式（simul et permaneter）来拥有它。消耗品处于生成（in fieri）当中，也就是对它们的使用也是生成和连续的（Francis of Ascoli, p. 118）。“它的存在与生成相一致（cuius esse est euis fieri）”，他用特别精妙的哲学来论述道：

存在标志着生成，但一个连续性事物的存在就是它的生成，相反，它的生成也就是它的存在（suum fieri est suum esse）：所以，实际使用的存在就标志着其生成，相反，其生成也标志着其使用。所以认为自然不

存在事实使用（usus actualis facti）的说法是错误的，否则，出于同样的理由，我们也可以说，事实使用不会发生（fieret）在自然中，因为它的存在就是它的生成，若它的生成不存在于自然中，它就不会在自然中发生（si numquam est in rerum natura, numquam fit in rerum natura），这简直是荒谬绝伦。

在这里，作为存在使用是由时间组成的，我们对它的思考和它的实存与时间的存在是一致的："如果仅由于使用不存在，就不可能拥有使用，同样我们也不可能拥有时间，因为从事实使用来说，时间不再是如此（存在）。那么《传道书》（3:1）的说法就是错的：'万物均有时'"（同上）。与博纳格拉迪亚不同，奥康从使用行为（actus utendi）和使用权（ius utendi）的差别来界定使用相对于法律的差别和原初性。在《九十天之作》（*Opus nonaginta dierum*）的开头，他区分了使用（usus）一词的四个意义之后（对立于成果（fructio）的使用，习俗意义上的使用，使用作为使用一个外在事物的行为（actus utendi re aliqua exteriore），以及法律意义上的使用，即除了实体之外，我们有权利使用其他东西），他十分坚定地将圣方济各会的事实使用等同于单纯使用某物的行为："他们

（圣方济各会）说事实使用就是使用某个外在事物的行为——例如，生活、饮食、骑行、穿衣等等行为”（actus utendi re aliqua exteriori, sicut inhabitare, comedere, bibere, equitare, vestem induere et huiusmodi; Ockham, 1, pp. 300/58）。同样，康宁顿的理查将“实际使用某物的应用”（applicatio actio utendi ad rem）区别于法律，这种应用是纯粹的自然事物，这样，它既不是正义的，也不是不正义的：“事实上，当一匹马将使用行为（actus utendi）用之于某物之上，它的行为既不是正义的，也不是不正义的”（Richard of Conington, p. 361）。

在奥康那里，事实使用（usus facti）和有权使用（usus iuris）之期间区别对应于纯粹事实性的生命活动的实践和使用权利之间的区别，使用权利反而总是“某种确定的实际权利，是由人类秩序建构起来的，在人类秩序中，一个人获得准许和授权去使用属于其他人的东西，并保证其实质不变”（quoddam ius positivum determinatum, institutum ex ordinatione humana, quo quis habet licitam potestatem et auctoritatem uti rebus alienis, salva rerum substantia; Ockham, 1, pp. 301/60）。在这个意义上，这就是权利和行为之间的彻底的区别：“所以，无论有权使用采

取什么样的形式，它始终是一种权利，而不是使用的行为。于是任何租房生活的人拥有权使用房子，甚至当他在房子外面，现在并不生活在其中时也是如此。法律被用来区别使用权和事实使用，事实使用就是在一种行为中展现出来的与外部事物的关系”（同上，pp. 302/60–61）。

ℵ 在所有权和使用之间的尖锐对立中，诸如米歇尔 •维雷（Michel Villey）和保罗 •格罗西（Paolo Grossi）这样的学者试图将现代主体法和纯粹所有权理论的基础理解为圣方济各会大师们的志愿行为（actus voluntatis）。然而，不要忘记了在奥康那里，所有权被定义为一种权力（potestas），德罗穆则出版了关于作为“使用属我所有的东西”（uti re ut sua）的所有权和支配意愿的论文，在康宁顿的理查，博纳格拉迪亚那里，他们只阐述了使用的可分离性和自律性，以及清贫和放弃所有权利的合法化。圣方济各会经过深思熟路提出了主体法理论和支配（dominium），其目的是否定甚至约束实证法的权力，而维雷和格罗西似乎认为，可以知道这种志愿行为是绝对的和至高无上的。此外，也正是因为如此，可以确定他们必须得定义它的特征和自律性。

3.6 或许在奥利维的问题中，最能体现圣方济各会对于法律的模糊态度：是什么导致了所有权或权利（Quid ponat ius vel dominium）？由于奥利维需要回到的问题是，究竟所有权、敕定或牧师裁决会是否为那些做出行为的人，或者为他们施加行为的人或物身上增添的实在东西（aliquid realiter addant），此外，行为中意指关系为符号实体或所指的事物增添了某种实在的东西，我们就可以说，这个问题就是权利和符号（包括了在圣礼中有着特殊效力的符号）的本体论的问题。

法律范围和符号范围的关系并不是空穴来风，因为它说明存在的样态和这些存在物的特有效力（法律、命令、符号），管制和统治人类社会（包括那些修道的特殊团体）的权力就是建立在这些东西基础上。对这个问题的处理，是由七个肯定命题（这些命题证明了权利和符号增加了某种实在的东西（aliquid realiter addant））和七个否定命题（这些命题认为没有增加任何实在的东西（nichil realiter addant））的对立来展现的。格罗西将这些问题视为法律史上的第一部著作："成为所有的财产（proprietarietas），就是一种理论架构的对象，将它提上到显著的社会学类型的地位上，

而这个社会学类型建立在扎实的神学假设基础上”（Grossi, p. 335）如果真如我们所见，奥利维在问题中提出了法律和符号的本体论，那么倘若不说明这种本体论解释的模式的话，我们就无法抓住其中的要害。我们参照如下的对立命题来考察一下奥利维的结论：“看一下对这些命题的理解，并不带任何偏见，似乎有人肯定了上述习俗（所有权、敕定裁决等）有可能真的添加某种实在的东西，但并没有增添任何预示着他们所说的主题的不同实质”（vere ponunt aliquid reale, non tamen addunt aliquam diversam essentiam realiter informantem illa subiecta, quorum et in quibus dicuntur; Olivi 2, p. 323）。在中世纪哲学中国，这意味着所讨论的实在并不在本质层面，并非是其所是（quid est），而是在存在层面上，或所是（quod est）；所以，这就是多个世纪之后海德格尔提出的纯粹实存（existentail）而不非本质（essential）的东西。

从哲学史的角度看，这个问题的价值就在于，按照毫无疑问作为圣方济各会思想特征的意图，我们看到它阐明了一种本体论，也就是说存在主义，而不是本质主义的本体论。这意味着在某一刻，我们承认了权利和符号的实际效力（ponunt aliquid reale），它们远离本质层面，仅仅作为纯粹实际效力而存在，它完

全取决于人的命运或神的意志。

在符号问题上，这一点尤为明显："只要你们十分细致而清楚地思考一下符号"，奥利维写道，

> 你会发现，符号的意指关系并不能为事物增加什么真正的本质，事物被当成一个符号，而不仅仅是使用符号的人的精神意图，那些在指示中使用符号的人和那些听到并将之当成符号的人接受了符号的效力。但是，在表达指示之人命令所产生的声音或手势中（ab imperio talis intentionis），符号的意指关系加上了某个要指示的人的意图，并增加了作为符号的事物，习惯上它代表着一个命令效果（habitudinem effectus imperati），以及指示之人的意图所产生的命题的作用。（同上，p. 324）。

在圣礼和皇室权威所使用的特殊符号中，其效力的基础归根结蒂取决于神的意志，但这并不妨碍如下事实，在这里我们仍然可以看到了一个纯粹而绝对的非本质性的命令。通过权利和符号，人类活动的领域就是真实有效的，但这并不会产生任何本质性的东西，也不会在其自身效果之外产生新的本质。这里的本体论纯粹是操作性和实际性的。与法律的冲突——或者

毋宁说，试图让法律变得无效，通过使用让法律得到安息（inoperative）——也同样处于实存层次上，这个层级就是法律运行和仪式运作的层次。生活形式是一个纯粹实存性的实在，必须要将其从法律、职位或职责（ufficio）的封印（signature）下解放出来。

3.7 我们来总结一下我们对圣方济各会理论家作为使用的清贫的结论，尽管这个结论是临时性的。首先不要忘记，这些教义是一种面对攻击防御性的策略，一方面是巴黎的世俗臣僚的攻击，另一方面攻击来自于阿维尼翁教廷，他们对圣方济各会拒绝一切所有权形式表示质疑。事实使用（usus facti）的概念，以及使用可以分离于所有权，毫无疑问都代表着这个方面的实际工具，可以让圣方济各会规则下的普遍性性的“无财产的生活”（vivere sine proprio）获得合理性和合法性，至少在早期的《播行令》那里，在面对世俗臣僚时，他们获得了意料之外的胜利。然而，世事如常，正因为该教义在本质上是参照法律来界定清贫的，也让该教义成为了一把双刃剑，而后来的若望二十二世恰恰以法律之名对这个教义发动了致命的攻击。一旦用法律上的纯粹否定性的命题来界定清贫，并按照这种模式，预设了与教廷的合作，即教廷保有了物品

的所有权，而圣方济各会使用它们，很明显，对于小修道会来说，在面对教廷法学家的重炮攻击时，事实使用的教义就是一个羸弱不堪的盾牌。事实上，在《播行令》接受了圣文德将使用分离于所有权的教义时，尼古拉三世有可能已经意识到这种生活方式的界定的价值所在，在这里，这种生活方式完全不能等同于法律术语下的教会秩序，即便是纯粹否定性用词。

从这个角度来看，我们可以说，比起他的后继者，圣方济各更有远见，他拒绝从法律概念来阐述“无财产的生活”（vivere sine proprio），让其成为一个不确定的概念。但是，的确在一小群年轻僧侣（首先是圣方济各会）可以容忍“新生活”（novitas vitae），但对于更庞大，更强悍的宗教秩序来说，这种新生活是难以接受的。

我们可以说，圣方济各会理论家们的论断的结果是，他们同时高估了和低估了法律。一方面，他们使用了法律概念，从来不怀疑法律概念的效力或基础，另一方面，他们认为他们可以用法律论断，即放弃法律，有可能去追求法律之外的生存。

这样，事实使用的教义：明显以我们有可能区分事实使用和使用权，在更一般的意义上，即区分法律状态（quid iuris）和事实状态（quid facti）为基础。

这个论断的效力在于揭露了所有权的本质，从而揭露出所有权的实在是一种心理上的实在（“使用属于自己的东西”（uti re ut sua）的意图）和程序性的实在（在法庭上申诉的权力）。然而，圣方济各会并没有坚持这些方面，这些论断可以质疑所有权法的根基（正如我们在奥利维那里看到，所有权法失去了所有的本质，它自己就是一个纯粹的封印，即便是一种有效的封印），他们转而求助于事实使用和权利之前区分的法律效果。

然而，这等于是取消了法律的结构，通过放置了一道让它们难分彼此的门槛（借此，让事实囊括在法律之下），从而有可能区分出事实（factum）和法律（ius），以此来建构出法。因此，对于所有权，罗马法所熟知的形象，如占有（detentio）或所有（possessio），这些仅仅是事实（某人自己实际上拥有某物，不依赖于法律条文，就像圣方济各会的事实使用一样），但这种事实需要有对应的法律后果。萨维尼（Savigny）在这个问题上写了一部经典的作品，他这样写道“按照原初的观念，占有本身就是一个单纯的事实（ein blosses Factum ist），但同样可以确定的是，与之相伴随的有对应的法律后果。所以，它同时是一个权利和事实（Factum und Recht zugleich），我们知道，依照

其本质，它是事实，在其产生的法律后果方面，它同样是一种权利”（Savigny, pp. 43/17）。与之对应，萨维尼将占有界定为“事实条件（factische Zustand），对应于法律条件（rechtlichen Zustand）下的财产”（同上，pp. 27/3）。占有的事实构成了一个体系，在这个意义上，拥有所有权。

同样，在罗马法中，物并不是某人的财产，就像海滩上的贝壳或野生动物一样，它们被称为“非物”（res nullius）。第一个捡贝壳或捕捉到野生动物的人成为了事实上（ipso facto）的拥有者，他们预设了占有行为就裁定了他们的所有权。使用的事实状态本身并不足以保证一个法外之地，因为所有的事实都要转化为权利，正如所有的权利都意味着一个事实方面。

正因为如此，圣方济各会必须坚持清贫的“征用”（expropriative）性（“至高的清贫……是征用的，因为无论在共有还是个体上，无论是所有弟兄还是整个团体，它都不占有任何东西”（paupertas altissima . . . est expropriativa, ita quod nichil nec in communi nec in speciali possint sibi appropriare, nec aliquis frater nec totus ordo）Ehrle, p. 522），并拒绝小修道会有任何占有的意图（animus possidendi），他们使用不属于他们的东西（ut non suae），但这样要让他们越来越陷入法

律概念的纠缠，最后他们被法律概念所压垮和击败。

3.8 在圣方济各会的文献中，没有对使用本身进行界定，它不仅仅对立于法律。他们过于关注用法律术语来裁定使用的合法性，从而让他们无法看到圣保罗书信中出现的使用理论的暗示，尤其在《哥林多前书》（7:20-31）中，“用世物的，要像不用世物或不毁坏世物”（et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur，古希腊语的 hōs mē katachromenoi 原始意思是“不毁坏”）来界定基督徒的生活形式。这能给出更有利的论断，来反对若望二十二世关于使用消耗品就是毁坏它的问题。同样，可以将守规派的作为“征用”的清贫加以一般化，成为超越法律，让整个小修道会得以生存。在《训诫书》（*Admonitiones*）中的一个段落中，圣方济各将原罪等同于意愿的占有（他开始吃知识树上的果实，便占有了他自己的意愿（ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat）Francis 1, 1, p. 83）。恰恰是在经院神学反复思考的这个点上，意愿成为了一种工具，用它以来界定自由，也将人类的责任界定为支配自己的行为（dominus sui actus），用圣方济各的话来说，小修道会的生活形式（forma vivendi）反而是让自身

保持在关系中的生活，不仅是与物的关系，甚至也是与自身的关系，其形式是不占有或拒绝任何用有自己意愿的观念（这彻底地揭露了法律史学家们的虚伪性，我们已经看到，他们在圣方济各会中寻找主体法的根基）。

由于只关注攻击（首先是世俗臣僚，然后是教廷），将使用问题陷入一种防御性策略当中，从而阻碍了圣方济各会神学家从各个角度将使用与小修道会的生活形式联系起来。不过，在阿斯科利的方济各那里，将事实使用（usus facti）概括为一个总在生成着的连续性的存在，并在结果上与事件关联，可以给出一个提示，即在行为（habitus）和惯常行为（habitudo）意义上来发展使用概念。这恰恰是奥康和康宁顿的理查所推进方向的反面，他们再次将事实使用（usus facti）界定为法律的对立面，就像使用行为（actus utendi）一样，与主张习惯（habitus）优先地位的修道传统决裂了，修道传统（显然参照了亚里士多德将使用当成动力（energeia）的学说），似乎可以将小修道会的生活看成一系列的行为，这些行为并不是在一种习惯（habit）或习俗下建立起来的——而是一种生活形式。

坚持将使用看成是一种行为和动力，就可以打破圣方济各会的使用教义的僵局，他们完全陷于住院派

（他们将使用的本质看程式内在行为（actus intrinsecus））和守规派（他们要求将使用转化为外在行为（actus extrinsecus））无聊的争论当中。与其将使用放在纯粹实践的层次上，如放弃法律这样一系列虚幻的行为，不如采用更富成效的方式，去思考它与小修道会的生活形式之间的关系，即问问如在“按照形式去生活”（vivere secundum formam）并在行动中去构成这些行为。

从这个角度来看，使用可以成为相对于法律和生活、潜能和行为的第三项（tertium），可以界定——不仅仅是否定地界定——僧侣们的生命实践，及他们的生命-形式。

ℵ 从公元 12 世纪开始，我们在奥古斯丁宗规、本笃宗规、熙笃会规下，出现了一种被称为“惯例”（consuetudines）的文本，会多次被使用（或反用（usus conbversorum）），后来这种“惯例”在现代得到了最大程度的发展。对这些文本的解释——通常是对僧侣表现行为限制的描述，往往是第一人称（“醒来后，我立刻起身去洗漱，开始思考我自己准备学习的材料，并将我们的感觉集聚起来……吃完饭后，我默念圣歌，若天气很冷，我会暖暖自己”（Suscitatus statim volo

surgere et incipere cogitare de materia preparando me studendo et habere sensus meos apud me in unum collectos . . . facto prandio et hymno dicto sub silentio, calefacio me si frigus est）Consuetudines, pp. 1–2）——因为补充或完善的规则会误导人。实际上，这就是将规则恢复为其日常状态，即记录僧侣的对话或生活方式。规则源于习惯和习俗，逐渐便成为圣职和礼拜仪式，现在在使用谦卑的服饰和生活中展现规则。也就是说，应该在如下的过程中来解读“惯例”，从公元 13 世纪开始，规则的重心开始从跪着教义层面转向了生活和生活形式层面。但关键在于，在这些作品中证明了生活形式知识一种“惯例”形式，仿佛唯有在使用的情况下，僧侣们的行为才能获得意义。

3.9 从这个角度来看，奥利维的说法，即清贫使用（usus pauper）就是作为形式的放弃法律（abdicatio iuris），是获得了一个新的重大意义的物质材料。放弃法律和法律之外的生活在这里是唯一的物质材料，即通过清贫的使用，决定了存在必须创造出一种生活形式：“对于其生存来说，形式需要材料作为其根基，通过这个根基，它才能实存，所以，甘于清贫使用需要放弃所有权利，将其作为最大程度的物质材料，让

其获得最大程度的实存和范围”（Sicut autem forma ad sui existentiam preexigit materiam tanquam sue existentie fundamentum, sic professio pauperis usus preexigit abdicationem omnis iuris tanquam sue grandissime existentie et ambitus capacissimam materiam，Ehrle, p. 508）使用（usus）不再意味着纯粹简单地放弃法律，而是将这种放弃作为形式，作为一种生活方式。

也正是在奥利维的文本中，完全从理论上意识到了这种生活形式层面的重大关联，所以也第一次用末世论的词语给出了清楚的判断。在《论完美福音》（*De perfectione evangelica*）的第八个问题中，奥利维接受了菲奥雷的约阿希姆（Joachim of Flora）关于世界的六个时代的主题，即按照三种状态来区分了这六个时代：圣父（《旧约》）、圣子（《新约》）、圣灵（法律的终结和圆满），他将永恒作为了第七个时代。然而，按照奥利维的说法，界定第六个和第七个时代最精妙的东西，不仅仅是基督耶稣的“人”的表象，也有他“生命”的表象：

如果基督耶稣的生命并没有以一种特殊而独特的方式出现（nisi in eis vita Christi singulariter appareret），

如果基督耶稣的圣灵，并没有将基督耶稣的平和与爱，以及他的冥思赐予这个世界，第六和第七时代就不是前面时代的终结。的确，基督耶稣的人格就是《旧约》和所有人格的终结，所以，基督耶稣的生命也就是《新约》的终结，也就是说，所有生命的终结。（sic vita Christi finis est Novi Testamenti et, ut ita dicam, omnium vitarum，Olivi 3, p. 150）

让我们来反思一下暗含着这些问题的历史神学。也就是说，圣灵时代并不一定与基督耶稣人格的降临（界定了第二阶段）相吻合，而是与他的生命相吻合，他的生命不仅是新法的终结和圆满，也是所有生命的终极和圆满（“也就是说”（ut ita dicam）在这里说明了奥利维完全意识到了他的说法的新意所在）。当代，按照教会史上的“生命样态”的时代配置原则，基督耶稣的生命已经在之前是时代里出现（“可以确定，基督耶稣的生命比其他生命要优秀，但在教会之前的五个时代里，已经相继出现了许多生命，许多生活方式（multae vitae et multi modi vivendi successive apparuerunt）”，同上， p. 157）。然而，在诸时代终结时（in fine temporum），才能表现为“完全符合他的唯一性和形式”（secundum plenam conformitatem suae

unitati et specie，同上）。在基督耶稣第一次降临的时候，受洗约翰被选为“先知，且不仅仅是一位先知”，所以在最后的时代里，圣方济各被选为“在世俗世界里引导和更新基督耶稣生命的人”（ad introducendam et renovandam Christi vitam in mundo，同上）。

圣方济各会的讯息所带的末世论特征并没有在新教义中表达出来，但是通过生命形式，基督耶稣的生命在世俗世界上被重新塑造出来，让其达到完善，这并非救赎的安济中“人”的历史含义，他的生命亦是如此。在这个意义上，圣方济各会的生活形式就是所有生命的终结（finis omnium vitarum），这是终极的模式（modus），在此之后，不再可能存在生命模式（modi vivendi）的历史架构。当所有西方的生活形式达到历史饱和状态之后，“至高的清贫”，以及对物的使用，即生命-形式就开始了。

# 槛

圣方济各会使用教义中所缺少的就是使用与生活形式观念的关联，在奥利维的文本中，似乎暗地里给出了这个关联。按照其奠基人的说法，仿佛“至高的清贫”（altissima paupertas）将圣方济各会的生活形式界定为完美的生活（在其他的文本中，如《圣方济各论清贫梗概》（*Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*）中也有如此功能），一旦与事实使用（usus facti）概念相联，它就丧失了其核心地位，最终只能相对于法律否定地概括其特征。当然，由于使用教义，圣方济各会的生活可以毫无保留地得到可定，这种生活在法律之外，为了生存，就必须要放弃法律——这当然是现代性显示出自己已经无法去面对的遗产，我们的时代似乎完全没有去思考这个问题。但如果生活形式被界定为使用占有的东西，那什么是法律之外的生活？如果我们不再根据所有权从否定角度去界定它，那什么是使用？

在这里，在使用和生活形式之间的本质关键的问题变得非常棘手。使用何以可能——即由于它不占有，它与世界的关系——转化为一种精神（ethos）和一种生活形式？那种本体论和伦理学可以对应于这种生活，即在使用中，生活被建构为与其形式密不可分的东西？若要回答这些问题，就必须要面对当下运转着的本体论范式，通过世俗进程，人们不再强求西方的伦理学和政治学进入到这种范式的仪式当中。使用和生活形式就是圣方济各会尝试的两种工具，当然它们都不足以打破这个模板，去面对那种范式。但十分清楚的是，只有从新的视角再次去面对它时，我们或许才有可能判定是否且在何种程度上，在奥利维那里的出现的西方基督徒的极端生活形式才能具有意义——或者相反，这种运作范式对大地的统治是否需要将这个重要的对抗转移到其他领域中。

# 参考文献

## 缩 写

PG Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologiae cursus completus. Series graeca.

PL Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologiae cursus completus. Series latina.

Agamben 1: Giorgio Agamben, Opus Dei: Archeologia dell'ufficio (Turin: Bollati Boringhieri, 2012). English translation: Opus Dei: An Archeology of Duty, trans. Adam Kotsko (Stanford, Calif.: Stanford University Press, forthcoming).

Agamben 2: Giorgio Agamben, Signatura rerum: Sul metodo (Turin: Bollati Boringhieri, 2008). English translation: The Signature of All Things: On Method, trans. Luca D'Isanto and Kevin Attell (Cambridge: Zone,

2009).

Ambrose, De fuga saeculi, in Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera, vol. 4 (Rome: Città Nuova, 1980). English translation: Flight from the World, in Seven Exegetical Works, trans. Michael P. McHugh (Washington, D.C.: Catholic University of America Press).

Ambrosiaster, Commentary on 1 Corinthians, in PL 17. English translation: Commentaries on Romans and 1–2 Corinthians, ed. and trans. Gerald Lewis Bray (Grand Rapids, Mich.: InterVarsity Press, 2009).

Apophthegmata patrum, in PG 65. English translation: The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection, ed. and trans. Benedicta Ward (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1984).

Aristotle, Politics (Loeb Classical Library), trans. H. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

Augustine, Confessions, trans. R. S. Pine-Coffin (New York: Penguin,1961).

———, De doctrina christiana, in PL 34. English translation: Christian Doctrine, trans. James Shaw, in

Nicene and Post-Nicene Fathers, ser. 1, vol. 2, ed. Paul Schaff (Buffalo, N.Y.: Christian Literature Publishing, 1887).

———, De moribus ecclesiae, in PL 32. English translation: On the Morals of the Catholic Church, trans. Richard Stothert, in Nicene and Post-Nicene Fathers, ser. 1, vol. 4, ed. Paul Schaff (Buffalo, N.Y.: Christian Literature Publishing, 1888).

———, Enarrationes in Psalmos, in PL 34–35. English translation: Expositions on the Psalms, trans. J. E. Tweed, in Nicene and Post- Nicene Fathers, ser. 1, vol. 8. ed. Paul Schaff (Buffalo, N.Y.: Christian Literature Publishing, 1888).

———, Epistle 157, in PL 33. English translation: Letters 156–210: Epistulae II, ed. Boniface Ramsey, trans. Roland J. Teske (New York: New City, 2004).

———, In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, in PL 35. English translation: Homilies on the First Epistle of John, trans. by John Gibb, in Nicene and Post-Nicene Fathers, ser. 1, vol. 7, ed. Paul Schaff (Buffalo, N.Y.: Christian Literature Publishing, 1888).

———, In Evangelium Johannis tractatus, in PL 35.

English translation: Tractates on the Gospel of John, trans. John Gibb, in Nicene and Post-Nicene Fathers, ser. 1, vol. 7, ed. Paul Schaff (New York: T and T Clark, 1886).

———, Regula ad servos Dei, in PL 32. English translation: “The Rule of St. Augustine,” in The Rule of Saint Augustine and the Constitutions of the Sisters of Penance of the Third Order of Saint Dominic, Forming the Congregation of the Most Holy Rosary of the United States of America (Madison: University of Wisconsin Press, 2009).

Bacht, Heinrich. Das Vermächtis des Ursprungs: Studien zum fruhen Mönchtum, vol. 2 (Würzburg: Echter, 1982).

Bader, Günter. Melancholie und Metapher (Tübingen: Mohr, 1990).

Bartolo, Tractatus minoriticarum, in Opera (Lugdini, 1555).

Basil, Regulae fusius tractatae, in PG 31. English translation: “The Long Rules,” in Ascetical Works, trans. M. Monica Wagner (New York: Fathers of the Church, 1950).

Basil, Askētikai diataxeis, in PG 31. Benveniste, Émile, Le vocabulaire des institutions indo-europ éennes, vol. 2 (Paris: Minuit, 1969). English translation: Indo-European Language and Society, ed. Jean Lallot, trans. Elizabeth Palmer (London: Faber, 1973).

Bernard of Clairvaux, Contra quaedam capitula errorum Abelardi, in PL 182.

———, De praecepto et dispensatione: Le precepte et la dispense. La conversion. Sources Chr étiennes series, no. 457 (Paris: Cerf, 2000).

English translation: "On Precept and Dispensation," trans. Conrad Greenia, in The Works of Bernard of Clairvaux, vol. 1: Treatises I, ed. M. Basil Pennington (Spencer, Massachusetts: Cistercian Publications, 1970).

———, Scala claustralis, in PL 184 (spurious attribution). English translation: Guigo II, The Ladder of Monks, in Harvey D. Egan, ed., An Anthology of Christian Mysticism, 2nd ed. (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1991).

Bonagratia of Bergamo, Tractatus de Christi et apostolorum paupertate, ed. L. Oliger, in Archivum Franciscanum Historicum 22 (1929).

Bonaventure, Apologia paupertum, in Opera omnia, vol. 14, book 2(Rome: Città Nuova, 2005). English translation: Defense of the Mendicants, trans. José de Vinck and Robert J. Karris (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2010).

———, De perfectione evangelica, in Opera omnia, vol. 5, book 3 (Rome: Città Nuova, 2005).

———, The Life of St. Francis. ed. Emilie Griffin. trans. Ewert Cousins (New York: Harper, 2005).

Cabasilas, Nicholas, Explication de la divine liturgie, ed. S. Salaville, Sources Chrétiennes series, no. 231 (Paris: Cerf, 1967). English translation: A Commentary on the Divine Liturgy, trans. J. M. Hussey and P. A. McNulty (Crestwood, N.J.: St. Vladimir's Seminary Press, 1960).

Calati, Benedetto, Sapienza monastica: Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici (Rome: Centro Studi Sant'Anselmo, 1994).

Capelle, Catherine, Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle: Étude juridique (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1959).

Cassian 1: Jean Cassien, Institutions cénobitiques,

ed. J.-C. Guy, Sources Chrétiennes series, no. 109 (Paris: Cerf, 2001). English translation: John Cassian, The Institutes, trans. Boniface Ramsey (New York: Paulist, 2000).

——— 2: Jean Cassien. Conferences, ed. Pichery, Sources Chrétiennes series, no. 64, vol. 3 (Paris: Cerf, 1959). English translation: John Cassian, Conferences, trans. Colm Luibheid (New York: Paulist, 1985).

Cassiodorus, De institutione divinarum litterarum, in PL 70. English translation: Cassiodorus: Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul, trans. James W. Halporn and Mark Vessy (Liverpool: Liverpool University Press, 2004).

Celestine I, Epistola 35. Text available online: Benedictus Levita Web site, www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_131t.htm (last accessed October 26, 2012).

Cicero, De inventione (Loeb Classical Library), trans. H. M. Hubbell (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949).

———, The Verrine Orations (Loeb Classical Library), 2 vols., trans.L. H. G. Greenwood (Cambridge,

Mass.: Harvard University Press, 1966).

Clareno, Angelo, Expositio regulae fratrum minorum auctore Angelo Clareno, ed. L. Oliger (Grottaferrata, Italy: Quaracchi, 1912).

Clement V, Exivi de Paradiso. Available online: Francisican Archive Web site, www.franciscan-archive.org/bullarium/exivi-l.html (last accessed October 26, 2012). English translation available online: www.franciscan-archive.org/bullarium/exivi-e.html (last accessed October 26, 2012).

Coccia, Emanuele, "'Regula et vita': Il dirrito monastico e la regola francescana," in Medioevo e Rinascimento 20 (2006): 97–147.

Consuetudines fratrum vitae communis, ed. W. Jappe Alberts, Fontes minores medii aevi series (Groningen: J. B. Wolters, 1959).

Conte, Amedeo G., Filosofia del linguaggio normativo, vol. 2 (Turin: Giappichelli, 1995).

Damian, Peter, De perfectione monachorum, in PL 145. English translation: "On the Perfection of Monks," in Selected Writings on the Spiritual Life, trans. Patricia

McNulty (London: Faber and Faber, 1959).

Delorme, Ferdinand, “Notice et extraits d’un manuscrit franciscaine,” in Collectanea franciscana 15 (1945): 5–91.

Digest, in The Civil Law: Including The Twelve Tables, The Institutes of Gaius, The Rules of Ulpian, The Opinions of Paulus, The Enactments of Justinian, and The Constitutions of Leo, trans. S. P. Scott, 17 vols. (Cincinnati: Central Trust, 1932). Available online: Constitution Society Web site, www.constitution.org/sps/sps.htm (accessed October 26, 2012).

Durand, William: Guillelmi Duranti, Rationale divinorum officiorum, ed. A. Davril and T. M. Thibodeau, Corpus Christianorum series, no. 140, vol. 1 (Turnholti: Brepols, 1995). English translation: On the Clergy and Their Vestments: A New Translation of Books 2–3 of the Rationale divinorum officiorum, trans. Timothy M. Thibodeau (Scranton, Pa.: University of Scranton Press, 2010).

Ehrle, Franz, “Olivis Leben und Schriften,” in Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des

Mittelalters 3 (1887): 497.

Febvre, Lucien, Le problème de l' incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais (Paris: Albin Michel, 1942). English translation: The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais, trans. Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

Francis (of Assisi) 1: La letteratura francescana, vol. 1: Francesco e Chiara d'Assisi, ed. C. Leonardi (Milan: Fondazione Valla-Mondadori, 2004). Partial English translation: Francis and Clare: The Complete Works, ed. Regis J. Armstrong and Ignatius C. Brady (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1982).

——— 2: La letteratura francescana, vol. 2: Le vite antiche di san Francesco, ed. C. Leonardi (Milan: Fondazione Valla-Mondadori, 2005).Partial English Translation: Thomas of Celano, The Lives of S. Francis of Assisi, trans. A. G. Ferrers Howell (London: Methuen, 1908).

Francis of Ascoli: Francisci de Esculi, Improbatio, ed. N. Mariani (Grottaferrata, Italy: Ad Claras Aquas, 1993).

Frank, Karl S., “Fiktive Mündlichkeit in der monastiche Literatur,” in Clemens M. Kasper and Karl Schreiner (eds.), “Viva vox und ratio scriptura”: Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters (Munich: LIT, 1997).

Fructuosus, “Pact,” in Iberian Fathers, vol. 1, ed. and trans. Claude W. Barlow (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1969).

———, Regula monastica communis, in PL 87. Gilson, Étienne, “Rabelais franciscain,” in Revue d’histoire franciscaine 1 (1924).

Gratian, Concordantiam Discordantium Canonum seu Decretrum, in PL 187.

———, Decretum, in PL 187. Gregory of Nazianzus, Orations, in Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd ser., vol. 7, ed. Philip Schaff and Henry Wace, trans. Charles Gordon Browne and James Edward Swallow (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing, 1894).

Grossi, Paolo, “‘Usus facti’: La nozione di proprietà nella inaugurazione dell’età nuova,” in Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno 1 (1972).

Grundmann, Herbert, Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden, und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Berlin: Ebering, 1935). English translation: Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links Between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism, trans. Steven Rowan (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995).

Herwegen, Ildefons, Das Pactum des Hl. Fruktuosus von Braga: Ein Beitrag zur Geschichte des Suevish-Westgothischen Mönchtums und seines Rechtes, Kirchenrechtliche Abhandlungen series, no. 40 (Stuttgart: Enke, 1907).

Hilary of Poitiers, In Evangelium Matthaei commentarius, in PL 9. Hippolytus, La tradition apostolique de S. Hippolyte, ed. B. Botte. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

series, no. 39 (Münster: Aschendorff, 1963). English translation: On the Apostolic Tradition, trans. Alistair Stewart-Sykes (Crestwood, N.Y.: St. Vladmir's Seminary Press, 2001).

Hugh of Digne 1: Expositio Hugonis super regulam fratrum minorum, in Alessandra Sisto, Figure del primo Francescanesimo in Provenza: Ugo e Douceline di Digne (Florence: Olschki, 1971).

——— 2: De finibus paupertatis auctore Hugone de Digna, ed. C. Florovski, in Archivium Franciscanum Historicum 5 (1912): 277–90. Isidore of Seville, De ecclesiasticis officiis, in PL 83.

———, Etymologiarum libri viginti, in PL 82.

———, Liber differentiarum, in PL 83.

———, Regula monachorum, in PL 83. Ivo of Chartres, Decretum, in PL 161.

———, Panormia, in PL 161.

Jerome, Epistolae, in PL 22. English translation: The Letters of St. Jerome, vol. 1, ed. Thomas Comerford Lawler (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1963).

John XXII, Ad conditorem canonum in Corpus iuris canonici (Lyons, 1671). English translation

available online: Macquarrie University, Department of Modern History, Politics, and International Relations, www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/ faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/ john_kilcullen/john_xxii_ad_conditorem_canonum/ (last accessed November 1, 2012).

Jura: Vies des pères du Jura, ed. F. Martine, Sources Chrétiennes series, no. 142 (Paris: Cerf, 1968). English translation: The Life of the Jura Fathers, ed. and trans. Tim Vivian, Kim Vivian, and Jeffrey Burton Russell (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1999).

Lambertini, Roberto, Apologia e crescita dell' identità francescana, 1255–1279 (Rome: Instituto Storico per il Medio Evo, 1990).

Mäkinen, Virpi, Property Rights in Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty (Leuven, Belgium: Peeters, 2001).

Marini, Alfonso, "La 'forma vitae' di San Francesco per San Damiano tra Chiara d'Assissi, Agnese di Boemia ed interventi papali," in

Hagiographica 4 (1997): 179–95.

Mazon, Cándido, Las reglas de los religiosos: Su obligación y naturaleza juridica (Rome: Pontificia Università Gregoriana, 1940).

Nicholas III, Exiit: Textus originales, ed. Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras aquas, 1897). Also available online: Franciscan Archive Web site, www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-l.html (last accessed October 26, 2012). English translation available online at www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html (last accessed October 26, 2012).

Niles of Ancyra, De octo spiritibus malitiae, in PG 79 (spurious attribution). English translation: Evagrius of Pontus, On the Eight Thoughts, in The Greek Ascetic Corpus, ed. and trans. Robert E. Sienkiewicz (New York: Oxford, 2003).

Ockham: Guillelmus de Ockham, Opus nonaginta dierum, 2 vols., in Opera politica, ed. R. F. Bennet and H. S. Offler (Manchester: Manchester University Press, 1963). English translation: A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days, 2 vols., trans. John

Kilcullen and John Scott (Lewiston, N.Y.: Mellen, 2001).

Ohm, Julianne, "Der Begriff 'carcer' in Kosteregeln des Frankenreiches," in J. F. Angerer and J. Lenenweger (eds.), "Consuetudines monasticae": Eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlass Seines 70. Geburtstages (Rome: Centro Studi Sant'Anselmo, 1982).

Olivi 1: Peter Olivi's Rule Commentary, ed. D. Flood (Wiesbaden, Germany: Steiner, 1972).

——— 2: Ferdinand Delorme, "Question de P.J. Olivi 'Quid ponant ius vel dominium' ou encore 'De signis voluntariis'" in Antonianum 20 (1945): 309–30.

——— 3: Quaestio octava de altissima paupertate, in Johannes Schlageter, Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen: Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut, Franziscanische Forschungen series, no. 34 (Werl, Germany: Dietrich-Coelde, 1989).

Origen, De oratione, in PG 11. English translation: "On Prayer," in Origen: Classics of Western Spirituality, ed. and trans. Rowan A. Greer (Mahwah, N.J.: Paulist

Press, 1979).

Penco, Gregorio, Medioevo monastico (Rome: Centro Studi Sant'Anselmo, 1988).

Peterson, Erik, Das Buch von den Engeln: Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus in Ausgewählte Schriften, vol. 1: Theologische Traktate (Würzburg, Germany: Echter, 1994). English translation: "The Book on Angels: Their Place and Meaning in the Liturgy," in Theological Tractates, trans. Michael J. Hollerich (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011).

Philo of Alexandria, "On Flight and Finding," in Philo (Loeb Classical Library), vol. 4, trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934).

Plotinus, Enneads (Loeb Classical Library), 7 vols., trans. A. H. Armstrong (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).

Pricoco: La regola di san Benedetto e le regule dei Padri, ed. S. Pricoco (Milan: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1995).

Quatuor mag.: Expositio quatuor magistrorum

super regulam fratrum minorum, 1241–1242, ed. L. Oliger (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1950).

Quintilian, Institutio oratoria (Loeb Classical Library), 4 vols., trans. H. E. Butler (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958).

Rabelais, François, L'Abbaye de Thélème. ed. R. Morçay (Paris: Droz,1934). English translation: The Complete Works of François Rabelais, trans. Donald M. Frame (Berkeley: University of California Press, 1991).

Richard of Conington, Responsiones fratris Richardi de Conyngtona ad rationes papales, ed. D. L. Douie, in Archivum Franciscanum Historicum 24 (1931): 355–69.

Righetti, Mario, Storia liturgica, vol. 2 (Milan: Ancora, 1950).

Roman Missal: Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments, Institutio generalis Missalis romani, 3rd ed. English translation: Roman Missal, 3rd ed. Romanis: Expositio Beati Humberti . . . magistri ordinis Praedicatorumsuper regulam Beati Augustini (Comi: Typis Hieronymi Frouae, 1602).

Rufinus, Commentarius in Symbolum Apostolorum,

in PL 21. English translation: A Commentary on the Apostles' Creed, in Nicene and Post- Nicene Fathers, ser. 2, vol. 3, ed. Philip Schaff and Henry Wave (Buffalo, N.Y.: Christian Literature Company, 1892).

———, Historia monachorum, in PL 21. The Rule of St. Benedict, trans. Leonard Joseph Doyle (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1948).

Sade, Donatien Alphonse de, Les 120 journées de Sodome (Paris: Dominique Leroy, 1997). English translation: The 120 Days of Sodom and Other Writings, ed. and trans. Austryn Wainhouse and Richard Seaver (New York: Grove Press, 1966).

Savigny, Friedrich Carl von, Das Recht des Besitzes: Eine civilistische Abhanglung (Giessen, Germany: Heyer, 1803). English translation: Von Savigny's Treatise on Possession; or, The Jus possessionis of the Civil Law (London: S. Sweet, 1848).

Smaragdus, Commentaria in regula sancti Benedicti, in PL 102. English translation: Smaragdus of Saint Mihiel: Commentary on the Rule of Saint Benedict, trans. David Barry (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 2007).

Stein, Peter, Regulae Iuris: From Juristic Rules to Legal Maxims (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966).

Stephen of Tournay, Epistolae, in PL 211. Suárez, Francisco, De voto, in Opera omnia, vol. 14 (Paris: Vives, 1869).

Sulpicius Severus, Epistolae, in PL 20. Tabarroni, Andrea, "La regola francescana tra autenticità e autenticazione," in Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà: Atti del XVIII Convegno internationale, Assisi 18–20 ottobre 1990 (Spoleto, Italy: Fondazione Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 1992).

Tarello, Giovanni, "Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham," in Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova 3 (1964): 338–448.

Tertullian 1: Tertullien, Le voile des vierges, ed. P. Mattei. Sources Chrétiennes series, no. 424 (Paris: Cerf, 1997). English translation: On the Veiling of Virgins, trans. S. Thelwall, in Ante-Nicene Fathers, vol. 4 (Edinburgh: T and T Clark, 1870).

——— 2: Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques, ed. P. de Labriolle. Sources Chrétiennes series, no. 46 (Paris: Cerf, 1957). English translation: On the Testimony of the Soul and On the "Prescription" of Heretics, trans. T. H. Bindley (New York: SPCK, 1914).

——— 3: Tertullien, La pudicité (De pudicitia), vol. 1, ed. Charles Munier, Sources Chrétiennes series, no. 394 (Paris: Cerf, 1993). English translation: On Modesty, trans. S. Thelwall, in Ante-Nicene Fathers, vol. 4 (Edinburgh: T and T Clark, 1870).

Theodore the Studite, Descriptio constitutionis monasterii Studi, in PG 99. English translation. "Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople," trans. by Timothy Miller, in Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments, vol. 1, ed. John Philip Thomas, Angela Constantinides Hero, and Giles Constable (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2000).

———, Epistolae, in PG 99. Thesaurus: Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem, in Thesaurus novus

anecdotorum, vol. 5, ed. F. Martène and U. Durand (Paris, 1717).

Thomas, Yan, "Le sujet concret et sa personne: Essai d'histoire juridique rétrospective," in Oliver Cayla and Yan Thomas, Du droit de ne pas naitre: À propos de l'affaire Perruche (Paris: Gallimard, 2002).

Thomas Aquinas, The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, 2nd rev. ed., trans. Fathers of the English Dominican Province (1920).Online edition 2008: www.newadvent.org/summa (last accessed October 26, 2012).

Thucydides, The History of the Peloponnesian War, ed. M. I. Finley, trans. Rex Warner (New York: Penguin, 1954).

Tyconius, The Book of Rules, ed. W. S. Babcock (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1989).

Ubertino: Ubertini de Casali "Super tribus sceleribus," ed. A. Heysse, in Archivium Franciscanum Historicum 10 (1917): 103–74.

Varro, On the Latin Language (Loeb Classical Library), trans. Roland G. Kent (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1938).

Villey, Michel, La formation de la pensée juridique moderne (Paris: PUF, 1968).

Vogüé 1: Les règles des saints pères, ed. Adalbert de Vogüé, Sources Chrétiennes series, no. 297, 2 vols. (Paris: Cerf, 1982). English translation: Early Monastic Rules: The Rules of the Fathers and the Regula Orientalis, trans. Carmela Vircillo Franklin, Ivan Havener, and J. Alcuin Francis (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1982).

——— 2: La règle du maître, ed. Adalbert de Vogüé, Sources Chrétiennes series, no. 105, 3 vols. (Paris: Cerf, 1964). English translation: The Rule of the Master, trans. Luke Eberle (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1977).

——— 3: Adalbert de Vogüé, De St. Pachôme à Jean Cassien: Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts (Rome: Centro Studi Sant'Anselmo, 1996).

Werner, Eric, Il sacro ponte: Interdependenza liturgica e musicale nella Sinagoga e nella Chiesa del primo millennio (Naples: Dehoniane, 1983).

Wittgenstein 1: Ludwig Wittgenstein,

Philosophische Untersuchungen, in Schriften 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969). English translation: Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Wiley, 2009).

——— 2: Ludwig Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, in Schriften 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969). English translation: Philosophical Remarks, ed. Rush Rhees (New York: Blackwell, 1975).

Zeiger, Ivo, "Professio super altare," in Miscellanea iuridica, Analecta gregoriana series, no. 8 (Rome: Pontificia Universit à Gregoriana, 1935), pp. 160–85.